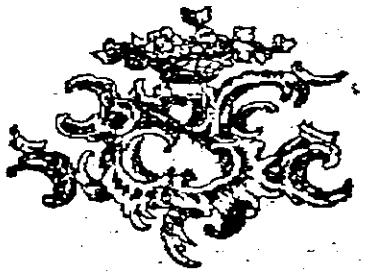
Fi08 - 57b
90 copias

Versión Bilingüe

Grundlegung
zur
Metaphysik
der Sitten

von

Immanuel Kant.



Zweyte Auflage.

Riga,
bey Johann Friedrich Hartknoch
1786.

GRUNDLEGUNG ZUR METAPHYSIK DER SITTEN

von Immanuel Kant

387 **'Vorrede**

'Die alte griechische Philosophie teilte sich in drei Wissenschaften ab: 'die *Physik*, die *Ethik* und die *Logik*. Diese Einteilung ist der Natur 'der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr nichts zu verbessern, 'als etwa nur das Prinzip derselben hinzuzutun, um sich auf 'solche Art teils ihrer Vollständigkeit zu versichern, teils die notwendigen 'Unterabteilungen richtig bestimmen zu können.

'Alle Vernunfterkenntnis ist entweder *material*, und betrachtet irgend 'ein Objekt; oder *formal*, und beschäftigt sich bloß mit der Form des Verstandes 'und der Vernunft selbst, und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objekte. Die formale Philosophie heißt '*Logik*, die materiale aber, welche es mit bestimmten Gegenständen und 'den Gesetzen zu tun hat, denen sie unterworfen sind, ist wiederum zwiefach. 'Denn diese Gesetze sind entweder Gesetze der *Natur*, oder der *Freiheit*. 'Die Wissenschaft von der ersten heißt *Physik*, die der anderen ist '*Ethik*; jene wird auch Naturlehre, diese Sittenlehre genannt.

'Die Logik kann keinen empirischen Teil haben, d.i. einen solchen, 'da die allgemeinen und notwendigen Gesetze des Denkens auf Gründen 'beruhten, die von der Erfahrung hergenommen wären; denn sonst wäre 'sie nicht Logik, d.i. ein Kanon für den Verstand, oder die Vernunft, der 'bei allem Denken gilt und demonstriert werden muß. Dagegen können sowohl 'die natürliche, als sittliche Weltweisheit, jede ihren empirischen Teil 'ha-

FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

de Immanuel Kant

387 **Prefacio**

La antigua filosofía griega se dividía en tres ciencias: la *física*, la *ética* y la *lógica*. Esta división es perfectamente adecuada a la naturaleza de la cuestión y no hay en ella nada que mejorar, a no ser, acaso, solamente añadir el principio de la misma, en parte para asegurarse de esta manera de que es completa y en parte para poder determinar correctamente las necesarias subdivisiones.

Todo conocimiento racional es o *material*, y considera algún objeto, o *formal*, y se ocupa meramente de la forma del entendimiento y de la razón mismos y de las reglas universales del pensar en general, sin distinción de los objetos. La filosofía formal se llama *lógica*, mientras que la material, que tiene que ver con determinados objetos y con las leyes a las que están sometidos, se divide a su vez en dos. Pues las leyes son o leyes de la *naturaleza* o de la *libertad*. La ciencia de la primera se llama *física*, la de la segunda es la *ética*; aquélla es denominada también doctrina de la naturaleza, ésta, doctrina de las costumbres.

La lógica no puede tener una parte empírica, esto es, una parte en la que las leyes universales y necesarias del pensar descansasen en fundamentos que estuviesen tomados de la experiencia, pues, de lo contrario, no sería lógica, esto es, un canon para el entendimiento o la razón que vale en todo pensar y tiene que ser demostrado. En cambio, tanto la filosofía natural como la filosofía moral pueden tener cada una su parte empírica, porque aquélla tiene que determinar

ben, weil jene der Natur, als einem Gegenstande der Erfahrung, diese 'aber dem Willen des Menschen, sofern er durch die Natur affiziert wird, 'ihre Gesetze bestimmen muß, die ersteren zwar als Gesetze, nach denen alles 'geschieht, die zweiten als solche, nach denen alles geschehen soll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingungen, unter denen es öfters nicht geschieht.

'Man kann alle Philosophie, sofern sie sich auf Gründe der Erfahrung 'fußt, *empirische*, die aber, so lediglich aus Prinzipien *a priori* ihre 'Lehren vorträgt, *reine* Philosophie nennen. Die letztere, wenn sie bloß 'formal ist, heißt *Logik*; ist sie aber auf bestimmte Gegenstände des Verstandes 'eingeschränkt, so heißt sie *Metaphysik*.

'Auf solche Weise entspringt die Idee einer zwiefachen Metaphysik, 'einer *Metaphysik der Natur* und einer *Metaphysik der Sitten*. 'Die Physik wird also ihren empirischen, aber auch einen rationalen Teil 'haben; die Ethik gleichfalls, wiewohl hier der empirische Teil besonders '*praktische Anthropologie*, der rationale aber eigentlich *Moral* heißen 'könnte.

'Alle Gewerbe, Handwerke und Künste, haben durch die Verteilung 'der Arbeiten gewonnen, da nämlich nicht einer alles macht, sondern jeder 'sich auf gewisse Arbeit, die sich, ihrer Behandlungsweise nach, von anderen 'merklich unterscheidet, einschränkt, um sie in der größten Vollkommenheit 'und mit mehrerer Leichtigkeit leisten zu können. Wo die Arbeiten so nicht 'unterschieden und verteilt werden, wo jeder ein Tausendkünstler ist, da 'liegen die Gewerbe noch in der größten Barbarei. Aber ob dieses zwar 'für sich ein der Erwägung nicht unwürdiges Objekt wäre, zu fragen: ob 'die reine Philosophie in allen ihren Teilen nicht ihren besonderen Mann 'erheische, und es um das Ganze des gelehrten Gewerbes nicht besser stehen 'würde, wenn die, so das Empirische mit dem Rationalen, dem Geschmacke 'des Publikums gemäß, nach allerlei ihnen selbst unbekannten Verhältnissen 'gemischt, zu verkaufen gewohnt sind, die sich Selbstdenker, andere aber, die 'den bloß rationalen Teil zubereiten, Grübler nennen, gewarnt würden, nicht zwei Geschäfte zugleich zu treiben, die in der Art, sie zu behandeln, 'gar sehr verschieden sind, zu deren jedem vielleicht ein besonderes Talent 'erfordert wird, und deren Verbindung in einer Person nur Stümper hervorbringt: 'so frage ich hier doch nur, ob nicht die Natur der Wissenschaft 'es erfordere, den empirischen von dem rationalen Teil jederzeit sorgfältig 'abzusondern, und vor der eigentlichen (empirischen) Physik eine Metaphysik 'der Natur, vor der

sus leyes para la naturaleza como un objeto de la experiencia, y ésta para la voluntad del hombre, en tanto que es afectada[1] por la naturaleza; las primeras ciertamente como leyes según las cuales todo sucede, las segundas como leyes según las cuales todo debe suceder, pero sin embargo también con consideración de las condiciones bajo las cuales frecuentemente no sucede.

Se puede denominar *empírica* a toda filosofía en tanto que se basa en fundamentos de la experiencia, y filosofía *pura* a la que presenta sus doctrinas exclusivamente a partir de principios a priori. La última, cuando es meramente formal, se llama *lógica*, mientras que si está restringida a determinados objetos del entendimiento se llama entonces *metafísica*.

De este modo surge la idea de una doble metafísica, una *metafísica de la naturaleza* y una *metafísica de las costumbres*. La física, así pues, tendrá su parte empírica, pero también una parte racional; la ética está en el mismo caso, si bien aquí la parte empírica podría llamarse especialmente *antropología práctica*, y la racional, propiamente *moral*.

Todos los oficios, gremios y artes han ganado con la división del trabajo, pues en ellos uno no lo hace todo, sino que cada uno se restringe a cierto trabajo, que se distingue notablemente de otros en el modo de su realización, para poder llevarlo a cabo con la mayor perfección y con más facilidad. Donde el trabajo no se distingue y reparte así, donde cada uno hace de todo, allí todavía yacen los oficios en la mayor barbarie. Si bien sería por sí mismo un objeto no indigno de consideración preguntar si la filosofía pura no reclama en todas sus partes su especialista, y si no sería mejor para el conjunto del oficio erudito si se advirtiese a quienes están acostumbrados, en conformidad con el gusto del público, a vender lo empírico mezclado con lo racional según todo tipo de proporciones desconocidas para ellos mismos, a quienes se denominan a sí mismos pensadores independientes, y elucubradores a otros que preparan la parte meramente racional,[2] que no cultiven a la vez dos quehaceres que son absolutamente distintos en la manera de tratarlos, para cada uno de los cuales se exige quizá un talento especial y cuya unión en una persona produce sólo chapuceros, con todo eso, aquí pregunto sin embargo sólo si la naturaleza de la ciencia no exige separar siempre cuidadosamente la parte empírica de la racional y hacer preceder a la física propiamente dicha (empírica) una metafísica de la naturaleza, y a la antropología

praktischen Anthropologie aber eine Metaphysik der 'Sitten voranzuschicken, die von allem Empirischen sorgfältig gesäubert 'sein müßte,[1] um zu wissen, wie viel reine Vernunft in beiden
389 Fällen leisten 'könne, und aus welchen Quellen sie selbst diese ihre Belehrung *a priori* 'schöpfe, es mag übrigens das letztere Geschäft von allen Sittenlehrern '(deren Namen Legion heißt), oder nur von einigen, die Beruf dazu fühlen, 'getrieben werden.

'Da meine Absicht hier eigentlich auf die sittliche Weltweisheit gerichtet 'ist, so schränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man 'nicht meine, daß es von der äußersten Notwendigkeit sei, einmal eine 'reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch 'sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn, daß 'es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der 'Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muß eingestehen, daß 'ein Gesetz, wenn es moralisch, d.i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten 'soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse; daß das Gebot: du 'sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige 'Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten; und so alle übrigen eigentlichen 'Sittengesetze; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der 'Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, 'gesucht werden müsse, sondern *a priori* lediglich in Begriffen der reinen 'Vernunft, und daß jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der 'bloßen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine 'Vorschrift, sofern sie sich dem mindesten Teile, vielleicht nur einem 'Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische 'Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann.

'Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze, samt ihren Prinzipien, 'unter allem praktischen Erkenntnisse von allem übrigen, darin irgend etwas 'Empirisches ist, nicht allein wesentlich, sondern alle Moralphilosophie beruht 'gänzlich auf ihrem reinen Teil, und, auf den Menschen angewandt, 'entlehnt sie nicht das mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie), 'sondern gibt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze *a priori*, die freilich 'noch durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft erfordern, um teils zu 'unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, teils ihnen 'Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu 'verschaffen, da dieser, als selbst mit so viel Neigungen affiziert, der Idee 'einer praktischen reinen

práctica una metafísica de las costumbres, que tendrían[3] que estar cuidadosamente limpias de todo lo empírico, para saber
389 cuánto puede rendir la razón pura en ambos casos y de qué fuentes extrae ella misma esta su enseñanza a priori, sea por lo demás cultivado el último quehacer por todos los moralistas (cuyo nombre es legión), o sólo por algunos que se sienten llamados a ello.

Como mi propósito aquí se dirige propiamente a la filosofía moral, restrinjo la pregunta planteada sólo a esto: si no se cree que es de la más extrema necesidad elaborar de una vez una filosofía moral pura que estuviese completamente limpia de todo cuanto sea empírico y pertenece a la antropología, pues que tiene que haberla es evidente por sí mismo desde la idea ordinaria del deber y de las leyes morales. Todo el mundo tiene que confesar que una ley, si es que ha de valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo necesidad absoluta; que el mandato: no debes mentir, no es que valga meramente para hombres, sin que otros seres racionales tuviesen que atenerse a él, y así todas las restantes leyes propiamente morales; que, por tanto, el fundamento de la obligación tiene que ser buscado aquí no en la naturaleza del hombre, o en las circunstancias en el mundo en que[4] está puesto, sino a priori exclusivamente en conceptos de la razón pura, y que cualquier otra prescripción que se funde en principios de la mera experiencia, e incluso una prescripción en cierto aspecto universal, en tanto que se apoye en fundamentos empíricos en la más mínima parte, quizá sólo por lo que hace a un motivo, podrá llamarse ciertamente una regla práctica, pero nunca una ley moral.

Así pues, las leyes morales, junto con sus principios, no sólo se diferencian esencialmente, dentro de todo el conocimiento práctico, de todo lo restante en lo que haya cualquier cosa empírica, sino que toda la filosofía moral descansa enteramente sobre su parte pura, y, aplicada al hombre, no toma prestado ni lo más mínimo del conocimiento del mismo (antropología), sino que le da, como ser racional, leyes a priori, las cuales, desde luego, exigen además una capacidad de juzgar aguzada por la experiencia, en parte para distinguir en qué casos tienen su aplicación, y en parte para procurarles aacceso en la voluntad del hombre y energía para la ejecución, pues éste, afectado él mismo con tantas inclinaciones, es ciertamente capaz de la idea de una razón pura práctica, pero

Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel *in concreto* wirksam zu machen.

'Eine Metaphysik der Sitten ist also unentbehrlich notwendig, nicht bloß aus einem Bewegungsgrunde der Spekulation, um die
390 Quelle der *a priori* in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze zu erforschen, 'sondern weil die Sitten selber allerlei Verderbnis unterworfen bleiben, 'solange jener Leitfaden und oberste Norm ihrer richtigen Beurteilung fehlt. 'Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem 'sittlichen Gesetze *gemäß* sei, sondern es muß auch *um desselben willen* 'geschehen; widrigenfalls ist jene Gemäßheit nur sehr zufällig und mißlich, 'weil der unsittliche Grund zwar dann und wann gesetzmäßige, mehrmals 'aber gesetzwidrige Handlungen hervorbringen wird. Nun ist aber das sittliche 'Gesetz, in seiner Reinigkeit und Echtheit (woran eben im Praktischen 'am meisten gelegen ist), nirgend anders, als in einer reinen Philosophie 'zu suchen, also muß diese (Metaphysik) vorangehen, und ohne sie kann es 'überall keine Moralphilosophie geben; selbst verdient diejenige, welche jene 'reinen Prinzipien unter die empirischen mischt, den Namen einer Philosophie 'nicht (denn dadurch unterscheidet diese sich eben von der gemeinen 'Vernunfterkenntnis, daß sie, was diese nur vermengt begreift, in abgesonderter 'Wissenschaft vorträgt), viel weniger einer Moralphilosophie, weil 'sie eben durch diese Vermengung sogar der Reinigkeit der Sitten selbst 'Abbruch tut und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfährt.

'Man denke doch ja nicht, daß man das, was hier gefordert wird, schon 'an der Propädeutik des berühmten Wolff vor seiner Moralphilosophie, 'nämlich der von ihm so genannten *allgemeinen praktischen Weltweisheit*, 'habe, und hier also nicht eben ein ganz neues Feld einzuschlagen 'sei. Eben darum, weil sie eine allgemeine praktische Weltweisheit sein 'sollte, hat sie keinen Willen von irgend einer besonderen Art, etwa einen 'solchen, der ohne alle empirischen Bewegungsgründe, völlig aus Prinzipien 'a *priori*, bestimmt werde, und den man einen reinen Willen nennen könnte, 'sondern das Wollen überhaupt in Betrachtung gezogen, mit allen Handlungen 'und Bedingungen, die ihm in dieser allgemeinen Bedeutung zukommen, 'und dadurch unterscheidet sie sich von einer Metaphysik der Sitten, 'ebenso wie die allgemeine Logik von der Transzendentalphilosophie, von 'denen die erstere die Handlungen und Regeln des Denkens *überhaupt*, 'diese aber bloß die besonderen Handlungen und Regeln des *reinen* Denkens,

no puede tan fácilmente hacerla eficaz *in concreto* en su modo de vida.

Una metafísica de las costumbres es, así pues, indispensablemente necesaria, no meramente por un motivo de la especu-
390 lación, para investigar la fuente de los principios prácticos que residen a priori en nuestra razón, sino porque las costumbres mismas permanecen sometidas a todo tipo de corrupción mientras falte ese hilo conductor y norma suprema de su correcto enjuiciamiento. Pues lo que ha de ser moralmente bueno no basta que sea *conforme* a la ley moral, sino que también tiene que suceder *por mor de la misma*; en caso contrario, esa conformidad es sólo muy contingente y precaria, porque el fundamento inmoral ciertamente producirá de vez en cuando acciones conformes a la ley, pero a veces acciones contrarias a ella. Ahora bien, la ley moral en su pureza y autenticidad (que son precisamente lo más relevante en lo práctico) no se puede buscar en ningún otro sitio que en una filosofía pura, así pues ésta (metafísica) tiene que preceder, y sin ella no puede haber en lugar alguno filosofía moral; es más, la que mezcla esos principios puros entre los empíricos no merece el nombre de filosofía (pues ésta se distingue precisamente del conocimiento racional ordinario en que presenta en ciencia separada lo que el segundo concibe sólo mezclado), mucho menos el de filosofía moral, porque precisamente con esa mezcla hace quebranto incluso a la pureza misma de las costumbres y procede en contra de su propio fin.

No se piense sin embargo, de ninguna manera, que lo que aquí se exige se tiene ya en la propedéutica del célebre Wolff a su filosofía moral, a saber, a la que dio en llamar *filosofía práctica universal*, y que así pues aquí no haya que abrir precisamente un campo enteramente nuevo. Precisamente porque había de ser una filosofía práctica universal, ésta no sometió a consideración una voluntad de un tipo especial, por ejemplo una voluntad que sea determinada sin ningún motivo empírico, completamente por principios a priori, y a la que se podría denominar pura, sino el querer en general con todas las acciones y condiciones que le convienen en ese significado universal, y por eso se distingue[5] de una metafísica de las costumbres, precisamente del mismo modo que la lógica universal se distingue de la filosofía trascendental, la primera de las cuales presenta las acciones y reglas del pensar *en general*, mientras que ésta presenta meramente las acciones y

'd.i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig *a priori* erkannt werden, 'vorträgt. Denn die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Prinzipien 'eines möglichen *reinen* Willens untersuchen, und nicht die Handlungen 'und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche größtenteils 'aus der Psychologie geschöpft werden. Daß in der allgemeinen 'praktischen Weltweisheit (wiewohl wider alle Befugnis), auch von moralischen 'Gesetzen und Pflicht geredet wird, macht keinen Einwurf wider 'meine Behauptung aus. Denn die Verfasser jener Wissenschaft bleiben 'ihrer Idee von derselben auch hierin treu; sie unterscheiden nicht die Bewegungsgründe, 'die, als solche, völlig *a priori* bloß durch Vernunft vorgestellt 'werden und eigentlich moralisch sind, von den empirischen, die der 'Verstand bloß durch Vergleichung der Erfahrungen zu allgemeinen Begriffen 'erhebt, sondern betrachten sie, ohne auf den Unterschied ihrer Quellen 'zu achten, nur nach der größeren oder kleineren Summe derselben (indem 'sie alle als gleichartig angesehen werden), und machen sich dadurch 'ihren Begriff von *Verbindlichkeit*, der freilich nichts weniger als moralisch, 'aber doch so beschaffen ist, als es in einer Philosophie, die über 'den *Ursprung* aller möglichen praktischen Begriffe, ob sie auch *a priori* 'oder bloß a posteriori stattfinden, gar nicht urteilt, nur verlangt werden 'kann.

'Im Vorsatze nun, eine Metaphysik der Sitten dereinst zu liefern, 'lasse ich diese Grundlegung vorangehen. Zwar gibt es eigentlich keine 'andere Grundlage derselben, als die Kritik einer *reinen praktischen 'Vernunft*, so wie zur Metaphysik die schon gelieferte Kritik der reinen 'spekulativen Vernunft. Allein, teils ist jene nicht von so äußerster Notwendigkeit 'als diese, weil die menschliche Vernunft im Moralischen, selbst 'beim gemeinsten Verstande, leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit 'gebracht werden kann, da sie hingegen im theoretischen, aber reinen 'Gebrauch ganz und gar dialektisch ist: teils erfordere ich zur Kritik einer 'reinen praktischen Vernunft, daß, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit 'mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich müsse 'dargestellt werden können; weil es doch am Ende nur eine und dieselbe 'Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß. 'Zu einer solchen Vollständigkeit konnte ich es aber hier noch nicht bringen, 'ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbeizuziehen und den Leser 'zu verwirren. Um deswillen habe ich mich, statt der Benennung einer '*Kritik der reinen praktischen Vernunft*, der von einer *Grundlegung 'zur Metaphysik der Sitten* bedient.

reglas especiales del pensar *puro*, esto es, de aquel por el que son conocidos objetos completamente a priori. Pues la metafísica de las costumbres ha de investigar la idea y los principios de una voluntad *pura* posible, y no las acciones y condiciones del querer humano en general, las cuales en su mayor parte se extraen de la psicología. Que en la filosofía práctica universal se hable (si bien contra todo derecho) también de leyes morales y deber, no es una objeción contra mi afirmación. Pues los autores de esa ciencia permanecen también aquí fieles a su idea de la misma: no distinguen los motivos que son representados como tales completamente a priori meramente por razón, y son propiamente morales, de los empíricos que el entendimiento eleva a conceptos universales meramente por comparación de las experiencias, sino que los consideran,[6] sin atender a la diferencia de sus fuentes, solamente según la mayor o menor suma de los mismos (considerando a todos del mismo tipo), y de este modo se hacen su concepto de *obligación*, que, desde luego, es cualquier cosa menos moral,[7] pero sin embargo está constituido del único modo que se puede solicitar en una filosofía que no juzga en modo alguno, sobre el *origen* de todos los conceptos prácticos posibles, si se dan también a priori o meramente a posteriori.

Pues bien, con la intención de entregar algún día una metafísica de las costumbres, hago preceder esta fundamentación. Es cierto que propiamente no hay otro fundamento de la misma[8] que la crítica de una *razón práctica pura*, del mismo modo que para la metafísica la ya entregada crítica de la razón especulativa pura. Sólo que, por una parte, aquélla no es de tan extrema necesidad como ésta, porque la razón humana puede ser llevada en lo moral, aun en el entendimiento más ordinario, fácilmente a mayor corrección y detalle, mientras que en cambio en el uso teórico, pero puro, es enteramente dialéctica; por otra parte, exijo para la crítica de una razón práctica pura que, si ha de ser completa, tenga que poder ser expuesta a la vez su[9] unidad con la especulativa en un principio común, porque al cabo sólo puede ser una y la misma razón, que tiene que ser distinta meramente en la aplicación. Pero todavía no podía llegar aquí a ser así de completo sin traer a colación consideraciones de tipo enteramente distinto y confundir al lector. Por eso me he servido en lugar de la denominación de *Crítica de la razón práctica pura* de la de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

'Weil aber drittens auch eine Metaphysik der Sitten, ungeachtet des 'abschreckenden Titels, dennoch eines großen Grades der Popularität und 'Angemessenheit zum gemeinen Verstande fähig ist, so finde ich für nützlich, 'diese Vorarbeitung der Grundlage davon abzusondern, um das Subtile, 'was darin unvermeidlich ist, künftig nicht faßlicheren Lehren beifügen 'zu dürfen.[2]

'Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr, als die Aufsuchung 'und Festsetzung *des obersten Prinzips der Moralität*, welche allein 'ein, in seiner Absicht, ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung 'abzusonderndes Geschäft ausmacht. Zwar würden meine Behauptungen, 'über diese wichtige und bisher bei weitem noch nicht zur Genugtuung erörterte 'Hauptfrage, durch Anwendung desselben Prinzips auf das ganze 'System, viel Licht, und durch die Zulänglichkeit, die es allenthalben blicken 'läßt, große Bestätigung erhalten: allein ich mußte mich dieses Vorteils 'begeben, der auch im Grunde mehr eigenliebig, als gemeinnützig sein 'würde, weil die Leichtigkeit im Gebrauche und die scheinbare Zulänglichkeit 'eines Prinzips keinen ganz sicheren Beweis von der Richtigkeit desselben 'abgibt, vielmehr eine gewisse Parteilichkeit erweckt, es nicht für 'sich selbst, ohne alle Rücksicht auf die Folge, nach aller Strenge zu untersuchen 'und zu wägen.

'Ich habe meine Methode in dieser Schrift so genommen, wie ich 'glaube, daß sie die schicklichste sei, wenn man vom gemeinen Erkenntnisse 'zur Bestimmung des obersten Prinzips desselben analytisch und wiederum 'zurück von der Prüfung dieses Prinzips und den Quellen desselben zur 'gemeinen Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch 'den Weg nehmen will. Die Einteilung ist daher so ausgefallen:

'*1. Erster Abschnitt*: Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis 'zur philosophischen.

'*2. Zweiter Abschnitt*: Übergang von der populären Moralphilosophie 'zur Metaphysik der Sitten.

'*3. Dritter Abschnitt*: Letzter Schritt von der Metaphysik der Sitten 'zur Kritik der reinen praktischen Vernunft.

En tercer lugar, dado que también una metafísica de las costumbres, no obstante el título atemorizador, es sin embargo capaz de un alto grado de popularidad y adecuación al entendimiento ordinario, considero útil separar de ella esta elaboración previa del fundamento, para que me sea lícito no añadir en el futuro a doctrinas más asequibles las sutilezas que aquí son inevitables.

La presente fundamentación, empero, no es nada más que la búsqueda y establecimiento del *principio supremo de la moralidad*, lo cual constituye por sí solo un quehacer aislado, entero en su propósito, y que ha de ser separado de toda otra investigación moral. Ciertamente, mis afirmaciones sobre esta importante cuestión principal, hasta ahora todavía no estudiada satisfactoriamente, ni con mucho, recibirían mucha luz por la aplicación del mismo principio al sistema entero y gran confirmación por la suficiencia que en todas partes deja ver, sólo que tuve que privarme de esta ventaja, que en el fondo sería también más de amor propio que de utilidad común, porque la facilidad en el uso y la aparente suficiencia de un principio no dan una demostración enteramente segura de su corrección, y más bien despiertan cierta parcialidad hacia no considerarlo e investigarlo con todo rigor por sí mismo, sin atención alguna a las consecuencias.

He tomado mi método en este escrito según creo que es el más apropiado si se quiere tomar el camino que va analíticamente del conocimiento ordinario a la determinación del principio supremo del mismo y vuelve sintéticamente del examen de ese principio y las fuentes del mismo[10] al conocimiento ordinario, en el que encontramos su uso. La división ha resultado por ello así:

1. Primera sección: Tránsito del conocimiento racional moral ordinario al filosófico.

2. Segunda sección: Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres.

3. Tercera sección: Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón práctica pura.

393 ‘Erster Abschnitt

‘Übergang ‘von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis ‘zur philosophischen

‘Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben ‘zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, ‘als allein ein *guter Wille*. Verstand, Witz, Urteilskraft und wie ‘die *Talente* des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, ‘Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des *Temperaments*, ‘sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie ‘können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von ‘diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit ‘darum *Charakter* heißt, nicht gut ist. Mit den *Glücksgaben* ‘ist es ebenso bewandt. Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit, ‘und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter ‘dem Namen der *Glückseligkeit*, machen Mut und hierdurch öfters ‘auch Übermut, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben ‘aufs Gemüt, ‘und hiermit auch das ganze Prinzip zu handeln, berichtige ‘und allgemein-zweckmäßig mache; ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger ‘unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ‘ununterbrochenen ‘Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens ‘ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute ‘Wille die unerläßliche Bedingung selbst der Würdigkeit glücklich zu sein ‘auszumachen scheint.

‘Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich ‘und können sein Werk sehr erleichtern, haben aber demungeachtet keinen ‘*inneren* unbedingten Wert, sondern setzen immer noch einen guten ‘Willen voraus, der die Hochschätzung, die man übrigens mit Recht für sie ‘trägt, einschränkt, und es nicht erlaubt, sie für schlechthin gut zu halten. ‘Mäßigung in

393 Primera sección

Tránsito del conocimiento racional moral ordinario al filosófico

En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una *buena voluntad*. El entendimiento, el ingenio, la capacidad de juzgar y como quiera que se llamen por lo demás los *talentos* del espíritu, o el buen ánimo, la decisión, la perseverancia en las intenciones, como propiedades del *temperamento*, son, sin duda, en diversos respectos, buenos y deseables, pero también pueden llegar a ser en extremo malos y nocivos si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones naturales y cuya peculiar constitución se llama por eso *carácter*, no es buena. Con los *dones de la fortuna* pasa precisamente lo mismo. El poder, la riqueza, la honra, y aun la salud y el entero bienestar y satisfacción con el propio estado bajo el nombre de *felicidad*, dan aliento, y a través de ello frecuentemente también arrogancia,[f] si no está presente una buena voluntad que rectifique y haga universalmente conforme a fines el influjo de los mismos sobre el ánimo, y por tanto también el entero principio de obrar; sin mencionar que un espectador imparcial racional no puede nunca, jamás, tener complacencia ni siquiera[g] a la vista de una ininterrumpida bienandanza de un ser al que no adorna ningún rasgo de una voluntad pura y buena, y así la buena voluntad parece constituir la indispensable condición aun de la dignidad de ser feliz.

Algunas propiedades incluso fomentan esta buena voluntad misma y pueden facilitar mucho su obra, pero, con todo, no tienen un valor interior incondicionado, sino que siempre presuponen además una buena voluntad que restringe la alta estima que se alberga por ellas —con razón, por lo demás

Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Teil vom inneren Werte der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unseren Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich, gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zugunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen, nur immer zustande gebracht werden könnte. Wenn gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur, es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa[3] ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen, noch abnehmen. Sie würde gleichsam nur die Einfassung sein, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht genug Kenner sind, auf sich zu ziehen, nicht aber um ihn Kennern zu empfehlen, und seinen Wert zu bestimmen.

Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werte des bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so Befremdliches, daß, unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben, dennoch ein Verdacht entspringen muß, daß vielleicht bloß hochfliegende Phantasterei insgeheim zum Grunde liege, und die Natur in ihrer Absicht, warum sie unserem Willen
395 Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, falsch verstanden sein möge. Daher wollen wir diese Idee aus diesem Gesichtspunkte auf die Prüfung stellen.

y no permite tenerlas por absolutamente buenas. La mesura en las emociones y pasiones, el autodominio, la reflexión serena, no sólo son buenas en múltiples respectos, sino que incluso parecen constituir una parte del valor *interior* de la persona, sólo que les falta mucho para declararlas sin restricción buenas (por incondicionadamente que los antiguos las hayan alabado). Pues sin principios de una buena voluntad pueden llegar a ser sumamente malas, y la sangre fría de un malvado le hace no sólo mucho más peligroso, sino también todavía más despreciable inmediatamente a nuestros ojos de lo que sin ella por tal sería tenido.

La buena voluntad es buena no por lo que efectúe o realice, no por su aptitud para alcanzar algún fin propuesto, sino únicamente por el querer, esto es, es buena en sí, y, considerada por sí misma, hay que estimarla mucho más, sin comparación, que todo lo que por ella pudiera alguna vez ser llevado a cabo en favor de alguna inclinación, incluso, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Aun cuando por un especial disfavor del destino, o por la mezquina provisión de una naturaleza madrastra, le faltase enteramente a esa voluntad la capacidad de sacar adelante su propósito, si con el mayor empeño no pudiera sin embargo realizar nada, y sólo quedase la buena voluntad (desde luego, no un mero deseo, o algo así, sino como el acopio de todos los medios, en la medida en que están en nuestro poder), con todo ella brillaría entonces por sí misma, igual que una joya, como algo que posee en sí mismo su pleno valor. La utilidad o esterilidad no puede añadir ni quitar nada a este valor. Sería, por así decir, solamente la montura, para manejarla mejor en el tráfico ordinario, o para atraer sobre ella la atención de los que todavía no son suficientemente expertos, pero no para recomendarla a los expertos y determinar su valor.

No obstante, en esta idea del valor absoluto de la mera voluntad, sin tener en cuenta utilidad alguna en la estimación de la misma, reside algo tan extraño que, no obstante todo acuerdo de aun la razón ordinaria con esa idea, tiene que surgir sin embargo una sospecha de que quizá sirva secretamente de fundamento meramente una fantasmagoría de altos vuelos, y de que pudiera estar falsamente entendida la naturaleza en su
395 propósito al haber concedido a nuestra voluntad razón como gobernadora. Por ello vamos a someter a examen esta idea desde este punto de vista.

'In den Naturanlagen eines organisierten, d.i. zweckmäßig zum Leben 'eingerichteten, Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug 'zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch 'zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist. Wäre 'nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine *Erhaltung*, 'sein *Wohlergehen*, mit einem Worte seine *Glückseligkeit*, der 'eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr 'schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin dieser 'ihren Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht 'auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit 'genauer durch Instinkt vorgezeichnet, und jener Zweck weit sicherer dadurch 'haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen 'kann, und sollte diese ja obenein dem begünstigten Geschöpf erteilt worden 'sein, so würde sie ihm nur dazu haben dienen müssen, um über die 'glückliche Anlage seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, 'sich ihrer zu erfreuen und der wohltätigen Ursache dafür dankbar 'zu sein; nicht aber, um sein Begehrungsvermögen jener schwachen und 'trüglichen Leitung zu unterwerfen und in der Naturabsicht zu pfuschen; 'mit einem Worte, sie würde verhütet haben, daß Vernunft nicht in *praktischen 'Gebrauch* ausschlüge und die Vermessenheit hätte, mit ihren 'schwachen Einsichten ihr selbst[4] den Entwurf der Glückseligkeit und der 'Mittel dazu zu gelangen auszudenken; die Natur würde nicht allein die 'Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen und beide 'mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinkte anvertraut haben.

'In der Tat finden wir auch, daß, je mehr eine kultivierte Vernunft 'sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgibt, 'desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, 'woraus bei vielen, und zwar den Versuchtesten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von '*Misologie*, d.i. Haß der Vernunft entspringt, weil sie nach dem Überschlage 'alles Vorteils, den sie, ich will nicht sagen von der Erfindung 'aller Künste des gemeinen Luxus, sondern so gar[5] von den Wissenschaften '(die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu sein scheinen) ziehen, 'dennoch finden, daß sie sich in der
396 Tat nur mehr Mühseligkeit auf 'den Hals gezogen, als an Glückseligkeit gewonnen haben, und darüber 'endlich den gemeineren Schlag der Menschen, welcher der Leitung des bloßen 'Naturin-

En las disposiciones naturales de un ser organizado, esto es, preparado con arreglo a fines para la vida, admitimos como principio que no podemos encontrar en el mismo otro instrumento para un fin que el que sea el más conveniente para el mismo y más adecuado a él. Ahora bien, si en un ser que tiene razón y una voluntad su *conservación*, su *bienandanza*, en una palabra, su *felicidad* fuese el auténtico fin de la naturaleza, ella habría tomado muy mal su acuerdo al escoger a la razón de la criatura como realizadora de este su propósito. Pues todas las acciones que la criatura tiene que realizar con este propósito, y la entera regla de su conducta, hubiesen podido serle señaladas mucho más exactamente por instinto, y aquel fin hubiese podido ser alcanzado de este modo mucho más seguramente de lo que puede suceder nunca por razón, y si, además, la razón hubiese sido conferida a la favorecida criatura, hubiese tenido que servirle sólo para hacer consideraciones sobre la feliz disposición de su naturaleza, para admirarla, alegrarse de ella y estar agradecida por ella a la causa benéfica, pero no para someter su facultad de desear a aquella débil y engañosa dirección y manipular torpemente en el propósito de la naturaleza; en una palabra, ella[13] habría prevenido que la razón diese en un *uso práctico* y tuviese el descomedimiento de idear ella misma, con sus débiles conocimientos, el bosquejo de la felicidad y de los medios para llegar a ésta: la naturaleza misma habría asumido no sólo la elección de los fines, sino también de los medios, y habría confiado ambos con sabia solicitud exclusivamente al instinto.

De hecho, encontramos también que cuanto más se ocupa una razón cultivada con el propósito dirigido al disfrute de la vida y de la felicidad, tanto más se aleja el hombre de la verdadera satisfacción, de lo cual surge en muchos, y por cierto en los más experimentados en el uso de la misma,[14] con sólo que sean lo bastante sinceros para confesarlo, un cierto grado de *misología*, esto es, odio a la razón, porque tras el cálculo de todo el provecho que sacan, no digo de la invención de todas las artes del lujo ordinario, sino incluso de las ciencias (que al cabo les parecen ser también un lujo del entendimiento), encuentran sin embargo que en realidad se
396 han echado encima más trabajos que felicidad hayan ganado, y terminan así por envidiar más bien que despreciar al tipo más ordinario de hombre, que está más cerca de la dirección del mero instinto natural y no concede a su razón mucho

stinkts näher ist, und der seiner Vernunft nicht viel Einfluß 'auf sein Tun und Lassen verstattet, eher beneiden, als geringschätzen. Und 'soweit muß man gestehen, daß das Urteil derer, die die ruhmredige[6] Hochpreisungen 'der Vorteile, die uns die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit 'und Zufriedenheit des Lebens verschaffen sollte, sehr mäßigen und 'sogar unter Null herabsetzen, keineswegs grämisch, oder gegen die Güte 'der Weltregierung undankbar sei, sondern daß diesen Urteilen insgeheim 'die Idee von einer anderen und viel würdigeren Absicht ihrer Existenz zum 'Grunde liege, zu welcher, und nicht der Glückseligkeit, die Vernunft ganz 'eigentlich bestimmt sei, und welcher darum, als oberster Bedingung, die 'Privatabsicht des Menschen größtenteils nachstehen muß.

'Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen 'in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unseren 'Bedürfnisse (die sie zum Teil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu 'welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinkt viel gewisser geführt haben 'würde, gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d.i. 'als ein solches, das Einfluß auf den *Willen* haben soll, dennoch zugeteilt 'ist; so muß die wahre Bestimmung derselben sein, einen nicht etwa 'in anderer Absicht *als Mittel*, sondern *an sich selbst guten Willen* 'hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nötig war, wo anders 'die Natur überall in Austeilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen 'ist. Dieser Wille darf also zwar nicht das einzige und das ganze, 'aber er muß doch das höchste Gut und zu allem Übrigen, selbst allem Verlangen 'nach Glückseligkeit, die Bedingung sein, in welchem Falle es sich 'mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen läßt, wenn man wahrnimmt, 'daß die Kultur der Vernunft, die zur ersteren und unbedingten Absicht 'erforderlich ist, die Erreichung der zweiten, die jederzeit bedingt ist, 'nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben auf mancherlei 'Weise einschränke, ja sie selbst unter Nichts herabbringen könne, ohne daß 'die Natur darin unzweckmäßig verfahre, weil die Vernunft, die ihre höchste 'praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei 'Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, 'nämlich aus der Erfüllung eines Zwecks, den wiederum nur Vernunft bestimmt, 'fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken 'der Neigung geschieht, verbunden sein.

397 'Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden

influjo sobre su conducta. Y, así, hay que confesar que el juicio de quienes atemperan mucho, e incluso colocan por debajo de cero las pretenciosas alabanzas de las ventajas que se supone que la razón nos proporciona en lo que respecta a la felicidad y la satisfacción de la vida, no es en modo alguno apesadumbrado, o desagradecido a la bondad del gobierno del mundo, sino que secretamente sirve de fundamento a estos juicios la idea de un propósito de su[15] existencia distinto y mucho más digno, para el cual, y no para la felicidad, está destinada muy propiamente la razón, y al cual, como condición suprema, tiene por ello que posponerse en su mayor parte el propósito privado del hombre.

Pues como la razón no es lo bastante apta para dirigir seguramente a la voluntad en lo que respecta a los objetos de ésta y a la satisfacción de todas nuestras necesidades (que en parte ella misma[16] multiplica), fin al cual un instinto natural implantado nos habría conducido con mucha más certeza, pero no obstante, sin embargo, nos está concedida razón como facultad práctica, esto es, como una facultad que ha de tener influjo sobre la *voluntad*, tenemos que el verdadero cometido de la razón ha de ser producir una *voluntad* buena no acaso como *medio* en otro respecto, sino *en sí misma*, para lo cual la razón era necesaria absolutamente, si es que la naturaleza en la distribución de sus disposiciones ha procedido en todas partes con arreglo a fines. Esta voluntad, por tanto, no puede lícitamente ser el único ni todo el bien, ciertamente, pero tiene sin embargo que ser el bien sumo y la condición para todo el restante, aun para todo anhelo de felicidad, caso en el cual se puede muy bien armonizar con la sabiduría de la naturaleza la percepción de que el cultivo de la razón, que es preciso para aquel propósito primero e incondicionado, puede restringir de diversos modos, por lo menos en esta vida, la consecución del segundo propósito, que siempre es condicionado, a saber, el de la felicidad, e incluso puede reducir la felicidad misma a menos que nada, sin que en ello la naturaleza se conduzca sin arreglo a fines, porque la razón, que reconoce su supremo cometido práctico en la fundación de una voluntad buena, al alcanzar este propósito es capaz sólo de una satisfacción a su propia manera, a saber, basada en el cumplimiento de un fin que a su vez sólo la razón determina, y ello también si fuese unido con algún quebranto que sucediese para los fines de la inclinación.

397 Para desenvolver el concepto de una voluntad digna de ser

und ohne 'weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden 'Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt 'zu werden bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werts 'unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles übrigen 'ausmacht, zu entwickeln: wollen wir den Begriff der *Pflicht* vor uns 'nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven 'Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, daß 'sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Abstechung 'heben und desto heller hervorscheinen lassen.

'Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt 'werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich sein mögen; 'denn bei denen ist gar nicht einmal die Frage, ob sie *aus Pflicht* geschehen 'sein mögen, da sie dieser sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen 'beiseite, die wirklich pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen 'unmittelbar *keine Neigung* haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie 'durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn da läßt sich leicht 'unterscheiden, ob die pflichtmäßige Handlung *aus Pflicht* oder aus selbstsüchtiger 'Absicht geschehen sei. Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, 'wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subjekt noch überdem *'unmittelbare* Neigung zu ihr hat. Z.B. es ist allerdings pflichtmäßig, 'daß der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht überteure, und, wo viel 'Verkehr ist, tut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen 'festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, so daß ein Kind ebensogut 'bei ihm kauft, als jeder andere. Man wird also *ehrlich* bedient; allein 'das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann 'habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vorteil 'erforderte es; daß er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung 'zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem anderen 'im Preise den Vorzug zu geben, läßt sich hier nicht annehmen. Also 'war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, 'sondern bloß in eigennütziger Absicht geschehen.

'Dagegen sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann 'dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die 'oft ängstliche Sorgfalt, die der größte Teil der Menschen dafür trägt, 'doch keinen inneren Wert und die Maxime derselben keinen moralischen 'Gehalt. Sie bewahren ihr

398

estimada en sí misma y buena sin ningún propósito ulterior, tal como ya reside en el sano entendimiento natural y no necesita tanto ser enseñado cuanto más bien aclarado, este concepto que se halla siempre por encima en la estimación del entero valor de nuestras acciones y constituye la condición de todo el restante, vamos a poner ante nosotros el concepto del *deber*, que contiene el de una voluntad buena, si bien bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos, los cuales, sin embargo, sin que, ni mucho menos, lo oculten y hagan irreconocible, más bien lo hacen resaltar por contraste y aparecer tanto más claramente.

Paso aquí por alto todas las acciones que ya son conocidas como contrarias al deber, aunque puedan ser útiles en este o aquel respecto, pues en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pudieran haber sucedido *por deber*, puesto que incluso contradicen a éste. También dejo a un lado las acciones que son realmente conformes al deber y a las que los hombres no tienen inmediatamente *inclinación*, pero sin embargo las ejecutan porque son impulsados a ello por otra inclinación. Pues ahí se puede distinguir fácilmente si la acción conforme al deber ha sucedido *por deber* o por un propósito egoísta. Esa diferencia es mucho más difícil de notar cuando la acción es conforme al deber y el sujeto tiene además una inclinación *inmediata* a ella. Por ejemplo, es sin duda conforme al deber que el tendero no cobre más caro a un comprador inexperto, y, donde hay mucho tráfico, el comerciante prudente tampoco lo hace, sino que mantiene un precio fijo universal para todo el mundo, de manera que un niño le compra igual de bien que cualquier otra persona. Se es, así pues, servido *honradamente*, sólo que esto no basta, ni con mucho, para creer por ello que el comerciante se haya conducido así por deber y principios de honradez, pues su provecho lo exigía; que además tuviese una inclinación inmediata a los compradores, para, por amor, por así decir, no dar preferencia en el precio a uno sobre otro, no se puede suponer aquí. Así pues, la acción no había sucedido ni por deber ni por inclinación inmediata, sino meramente con un propósito interesado.

En cambio, conservar la propia vida es un deber, y además todo el mundo tiene una inclinación inmediata a ello. Pero, por eso, el cuidado, frecuentemente medroso, que la mayor parte de los hombres pone en ello no tiene valor interior, ni la máxima del mismo contenido moral. Preservan su vida *con-*

398

Leben zwar *pflichtmäßig*, aber nicht *aus 'Pflicht*. Dagegen wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram 'den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben; wenn der Unglückliche, 'stark an Seele, über sein Schicksal mehr entrüstet, als kleinmütig 'oder niedergeschlagen, den Tod wünscht, und sein Leben doch erhält, 'ohne es zu lieben, nicht aus Neigung, oder Furcht, sondern aus Pflicht; 'alsdann hat seine Maxime einen moralischen Gehalt.

'Wohltätig sein, wo man kann, ist Pflicht, und überdem gibt es 'manche so teilnehmend gestimmte Seelen, daß sie, auch ohne einen anderen 'Bewegungsgrund der Eitelkeit, oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen 'daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit 'anderer, sofern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, 'daß in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so 'liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe, 'sondern mit anderen Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung 'nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, was in der Tat 'gemeinnützig und pflichtmäßig, mithin ehrenwert ist, Lob und Aufmunterung, 'aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche 'Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern *aus 'Pflicht* zu tun. Gesetzt also, das Gemüt jenes Menschenfreundes wäre 'vom eigenen Gram umwölkt, der alle Teilnehmung an anderer Schicksal 'auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, anderen Notleidenden wohlzutun, 'aber fremde Not rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug 'beschäftigt ist, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er 'sich doch aus dieser tödlichen 'Unempfindlichkeit heraus, und täte die 'Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst 'ihren echten moralischen Wert. Noch mehr: wenn die Natur diesem 'oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er '(übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig 'gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht, weil er, selbst gegen seine eigene[7] 'mit der besonderen Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, 'dergleichen bei jedem anderen auch voraussetzt, oder gar fordert; wenn die 'Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt 'sein würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde 'er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höheren 'Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? 'Allerdings! gerade da hebt der Wert des Charakters an, der[8] moralisch 'und

399

formemente al deber, ciertamente, pero no *por deber*. En cambio, si las contrariedades y una congoja sin esperanza han arrebatado enteramente el gusto por la vida, si el desdichado, de alma fuerte, más indignado con su destino que apocado o abatido, desea la muerte y sin embargo conserva su vida, sin amarla, no por inclinación o miedo, sino por deber: entonces tiene su máxima un contenido moral.

Ser benéfico cuando se puede es un deber, y además hay algunas almas tan predispuestas a la compasión que, incluso sin otro motivo de la vanidad o de la propia conveniencia, encuentran un placer interior en difundir alegría a su alrededor y pueden recrearse en la satisfacción de otros en tanto que es su obra. Pero yo afirmo que, en tal caso, una acción como esa, por muy conforme al deber, por muy amable que sea, no tiene sin embargo verdadero valor moral, sino que corre parejas con otras inclinaciones, por ejemplo, con la inclinación a la honra, la cual,[17] cuando afortunadamente da en lo que en realidad es de común utilidad y conforme al deber, y por tanto digno de honra, merece alabanza y aliento, pero no alta estima, pues le falta a la máxima el contenido moral, a saber, hacer esas acciones no por inclinación, sino *por deber*. Suponiendo, así pues, que el ánimo de ese filántropo estuviese oscurecido por las nubes de la propia congoja que apaga toda compasión por el destino de otros, que tuviese todavía la capacidad de hacer el bien a otros necesitados, pero que la necesidad ajena no le conmoviese, porque le ocupa bastante la suya propia, y, sin embargo, ahora que no le atrae a ello ninguna inclinación, se sacudiese esa mortal insensibilidad y realizase la acción sin inclinación alguna, exclusivamente por deber, entonces y sólo entonces tiene ésta su genuino valor moral. Es más: si la naturaleza hubiese puesto en el corazón a este o aquel bien poca simpatía, si él (por lo demás, un hombre honrado) fuese frío de temperamento e indiferente a los dolores de otros, quizá porque, dotado él mismo para los suyos con el especial don de la paciencia y el aguante, presupone algo semejante también en cualquier otro, o incluso lo exige, si la naturaleza no hubiese formado a un hombre semejante (el cual, verdaderamente, no sería su peor producto) para ser precisamente un filántropo, ¿acaso no encontraría aún en sí una fuente para darse a sí mismo un valor mucho más alto que el que pueda ser el de un temperamento bondadoso? ¡Sin duda! Justo así comienza el valor del carácter que es moral,[18] y,

399

ohne alle Vergleichung der[8] höchste ist, nämlich daß er wohltue, nicht 'aus Neigung, sondern aus Pflicht.

'Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirekt), 'denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande, in einem Gedränge 'von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen, 'könnte leicht eine große *Versuchung zu Übertretung der Pflichten* 'werden. Aber, auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen 'schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit, 'weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. 'Nur ist die Vorschrift der Glückseligkeit mehrenteils so beschaffen, 'daß sie einigen Neigungen großen Abbruch tut und doch der Mensch sich 'von der Summe der Befriedigung aller unter dem Namen der Glückseligkeit 'keinen bestimmten und sicheren Begriff machen kann; daher nicht zu 'verwundern ist, wie eine einzige, in Ansehung dessen, was sie verheißt, und 'der Zeit, worin ihre Befriedigung erhalten werden kann, bestimmte Neigung 'eine schwankende Idee überwiegen könne, und der Mensch, z.B. ein 'Podagrist, wählen könne, zu genießen, was ihm schmeckt, und zu leiden 'was er kann, weil er, nach seinem Überschlage, hier wenigstens, sich nicht 'durch vielleicht grundlose Erwartungen eines Glücks, das in der Gesundheit 'stecken soll, um den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks gebracht 'hat. Aber auch in diesem Falle, wenn die allgemeine Neigung zur Glückseligkeit 'seinen Willen nicht bestimmte, wenn Gesundheit für ihn wenigstens 'nicht so notwendig in diesen Überschlag gehörte, so bleibt noch hier, 'wie in allen anderen Fällen, ein Gesetz übrig, nämlich seine Glückseligkeit 'zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und da hat sein 'Verhalten allererst den eigentlichen moralischen Wert.

'So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten 'wird, seinen Nächsten, selbst unseren Feind, zu lieben. Denn Liebe 'als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht selbst, 'wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche 'Abneigung widersteht, ist *praktische* und nicht *pathologische* 'Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in 'Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnehmung; jene 'aber allein kann geboten werden.

'Der zweite Satz ist: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen 'Wert *nicht in der Absicht*, welche dadurch erreicht werden soll, 'sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird,[9] hängt also nicht von 'der Wirklichkeit des Gegenstandes

sin comparación alguna, es el supremo,[19] a saber en que haga el bien, no por inclinación, sino por deber.

Asegurar la propia felicidad es un deber (al menos indirecto), pues la falta de satisfacción con el propio estado, en un apremio de muchas preocupaciones y en medio de necesidades no satisfechas, podría fácilmente convertirse en una gran *tentación de infringir los deberes*. Pero incluso sin ocuparnos aquí del deber, todos los hombres tienen ya de suyo la más poderosa y ardiente inclinación a la felicidad, porque justo en esta idea se reúnen en una suma todas las inclinaciones. Sólo que la prescripción de la felicidad está constituida las más de las veces de tal modo que hace gran quebranto a algunas inclinaciones, y, sin embargo, el hombre no se puede hacer un concepto determinado y seguro de la suma de la satisfacción de todas bajo el nombre de felicidad; por ello, no es de admirar cómo una única inclinación, determinada en lo que respecta a lo que promete y al tiempo en que puede recibir su satisfacción, pueda prevalecer sobre una idea vacilante, y cómo el hombre, por ejemplo un gotoso, pueda elegir disfrutar comiendo lo que le gusta, y sufrir lo que haga falta, porque según su cálculo aquí por lo menos no se priva del disfrute del momento presente por las expectativas, quizá infundadas, de una felicidad que se supone que está en la salud. Pero incluso en este caso, si la inclinación universal a la felicidad no determinase a su voluntad, si la salud, al menos para él, no se incluyese en este cálculo tan necesariamente, queda aquí todavía, como en todos los demás casos, una ley, a saber, fomentar su felicidad, no por inclinación, sino por deber, y sólo entonces tiene su conducta el auténtico valor moral.

Así hay que entender, sin duda, también los pasajes de la Escritura en los que se manda amar al prójimo, aun a nuestro enemigo. Pues el amor como inclinación no puede ser mandado, pero hacer el bien por el deber mismo, aun cuando absolutamente ninguna inclinación impulse a ello e incluso esté en contra una natural e invencible repulsión, es amor *práctico* y no *patológico*, que reside en la voluntad y no en la tendencia de la sensación, en principios de la acción y no de una compasión que se derrite, y únicamente aquél puede ser mandado.

La segunda proposición es: una acción por deber tiene su valor moral *no en el propósito* que vaya a ser alcanzado por medio de ella, sino en la máxima según la que ha sido decidida; no depende, así pues, de la realidad del objeto de

der Handlung ab, sondern bloß von dem 'Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung, unangesehen aller 'Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist. Daß die Absichten, 'die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke 'und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und 'moralischen Wert erteilen können, ist aus dem vorigen klar. Worin 'kann also dieser Wert liegen, wenn er nicht im Willen, in Beziehung auf 'deren verhoffte Wirkung bestehen soll? Er kann nirgend anders liegen, *'als im Prinzip des Willens*, unangesehen der Zwecke, die durch solche 'Handlung bewirkt werden können; denn der Wille ist mitten inne zwischen 'seinem Prinzip *a priori*, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder 'a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und, 'da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das 'formelle Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn 'eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen 'worden.

'Den dritten Satz, als Folgerung aus beiden vorigen, würde ich so 'ausdrücken: *Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus 'Achtung fürs Gesetz*. Zum Objekte als Wirkung meiner vorhabenden 'Handlung kann ich zwar *Neigung* haben, aber *niemals Achtung*, eben 'darum, weil sie [10] bloß eine Wirkung und nicht Tätigkeit [11] eines Willens ist. 'Ebenso kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine oder eines 'anderen seine sein, nicht Achtung haben, ich kann sie höchstens im ersten 'Falle billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben, d.i. sie als meinem eigenen 'Vorteile günstig ansehen. Nur das, was bloß als Grund, niemals 'aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner 'Neigung dient, sondern sie überwiegt,[12] wenigstens diese von deren Überschlage [13] 'bei der Wahl ganz ausschließt, mithin das bloße Gesetz für sich, 'kann ein Gegenstand der Achtung und hiermit ein Gebot sein. Nun soll 'eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung, und mit ihr jeden 'Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen 'übrig, was ihn bestimmen könne, als objektiv das *Gesetz*, und subjektiv, *'reine Achtung* für dieses praktische
401 Gesetz, mithin die Maxime,* einem 'solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meinen Neigungen, Folge zu 'leisten.

* *'Maxime* ist das subjektive Prinzip des Wollens; das objektive Prinzip '(d.i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip 'dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte) ist 'das praktische *Gesetz*.

la acción, sino meramente del *principio del querer* según el cual ha sucedido la acción sin tener en cuenta objeto alguno de la facultad de desear. Por lo anterior es claro que los propósitos que pudiéramos tener en las acciones, y sus efectos, como fines y resortes de la voluntad, no pueden conferir a las acciones un valor incondicionado y moral. ¿Dónde, entonces, puede residir este valor, si no ha de darse en la voluntad en referencia a su efecto esperado? No puede residir en ningún otro lugar *que en el principio de la voluntad*, sin tener en cuenta los fines que puedan ser efectuados por esa acción, pues la voluntad, en medio entre su principio a priori, que es formal, y su resorte a posteriori, que es material, está, por así decir, en una bifurcación, y como sin embargo tiene que ser determinada por algo, tendrá que ser determinada por el principio formal del querer en general, cuando una acción sucede por deber, puesto que le ha sido sustraído todo principio material.

Expresaría así la tercera proposición, como consecuencia de las dos anteriores: *el deber es la necesidad de una acción por respeto por la ley*. Hacia el objeto como efecto de la acción que me propongo puedo ciertamente tener *inclinación*, pero nunca *respeto*, precisamente porque es meramente un efecto y no actividad de una voluntad. De igual modo, por una inclinación en general, sea mía o de otro, no puedo tener respeto: puedo a lo sumo, en el primer caso, aprobarla, en el segundo, a veces aun amarla, esto es, considerarla como favorable a mi propio provecho. Sólo lo que está conectado con mi voluntad meramente como fundamento, pero nunca como efecto, lo que no sirve a mi inclinación, sino que prevalece sobre ella, o al menos la excluye por entero de los cálculos en la elección, por tanto la mera ley por sí, puede ser un objeto del respeto, y con ello un mandato. Ahora bien, una acción por deber ha de apartar por entero el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad: así pues, no queda para la voluntad otra cosa que pueda determinarla, a no ser objetivamente la *ley* y subjetivamente el *respeto puro* por esta ley práctica, y por tanto la máxima* de dar seguimiento a esa ley aun con quebranto para todas mis inclinaciones.
401

* La *máxima* es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo (esto es, aquel que serviría de principio práctico también subjetivamente a todos los seres racionales si la razón tuviera pleno poder sobre la facultad de desear) es la *ley* práctica.

'Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, 'die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Prinzip 'der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten 'Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diesen Wirkungen (Annehmlichkeit 'seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten 'auch durch andere Ursachen zustande gebracht werden, und es brauchte 'also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens; worin gleichwohl 'das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es 'kann daher nichts anderes als die *Vorstellung des Gesetzes* an sich 'selbst, *die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet*, sofern 'sie, nicht aber die verhoffte Wirkung der Bestimmungsgrund des Willens 'ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches 'in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die danach handelt, nicht 'aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf.*

402 'Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch 'ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen 'bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut 'heißen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm 'aus der Befolgung

* Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte *Achtung* nur 'Zuflucht in einem dunklen Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der 'Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist 'es doch kein durch Einfluß *empfangenes*, sondern durch einen Vernunftbegriff *'selbstgewirktes* Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf 'Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als 'Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der *'Unterordnung* meines 'Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittlung anderer 'Einflüsse auf meinen Sinn, bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens 'durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt *Achtung*, so daß diese als *'Wirkung* des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als *Ursache* desselben angesehen 'wird. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe 'Abbruch tut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung, noch 'der Furcht, betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogisches hat. 'Der *Gegenstand* der Achtung ist also lediglich das *Gesetz*, und zwar dasjenige, das 'wir *uns selbst* und doch als an sich notwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm 'unterwórfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns[14] von uns selbst auferlegt, ist 'es doch eine Folge unseres Willens, und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung. Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur 'Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit etc.), wovon jene uns das Beispiel gibt. 'Weil wir Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns 'an einer Person von Talenten auch gleichsam das *Beispiel eines Gesetzes* vor '(ihr durch Übung hierin ähnlich zu werden)[15] und das macht unsere Achtung aus. 'Alles moralische sogenannte *Interesse* besteht lediglich in der *Achtung* fürs Gesetz.

Así pues, el valor moral de la acción no reside en el efecto que se espera de ella, y tampoco en algún principio de la acción que necesite tomar prestado su motivo de ese efecto esperado. Pues todos esos efectos (el agrado del propio estado, e incluso el fomento de la felicidad ajena) se pudieron llevar a cabo también por otras causas, y no se necesitaba así pues para ello la voluntad de un ser racional, que no obstante es lo único en donde podemos encontrar el bien sumo e incondicionado. Por ello, ninguna otra cosa que *la representación de la ley* en sí misma, *que*,[20] *desde luego*, *sólo se da en el ser racional*, en tanto que es ella,[21] pero no el efecto esperado, el fundamento de determinación de la voluntad, puede constituir el bien tan excelente al que llamamos moral, el cual está ya presente en la persona misma que obra así, y no se puede lícitamente esperar que se siga primero del efecto.*

402 Pero ¿qué ley podrá ser esa cuya representación, incluso sin tener en cuenta el efecto que se espera de ella, tiene que determinar a la voluntad para que ésta pueda, en absoluto y sin restricción, llamarse buena? Como he despojado a la voluntad de todos los impulsos que pudieran surgir para ella del cumplimiento de cualquier ley, no queda sino la universal

* Se me podría reprochar que tras la palabra *respeto* solamente busco refugio en un oscuro sentimiento, en lugar de dar una clara solución a esta cuestión a través de un concepto de la razón. Sólo que, aun cuando el respeto es un sentimiento, no es sin embargo un sentimiento *recibido* a través de un influjo, sino *autoproducido* a través de un concepto de la razón, y por ello específicamente distinto de todos los sentimientos del primer tipo, que se pueden reducir a inclinación o miedo. Lo que reconozco inmediatamente como ley para mí, lo reconozco con respeto, el cual significa meramente la consciencia de la *subordinación* de mi voluntad bajo una ley sin mediación de otros influjos sobre mi sentido. La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la consciencia de esa determinación se llama *respeto*, de modo que éste es considerado como *efecto* de la ley sobre el sujeto y no como *causa* de la misma. Propiamente es el respeto la representación de un valor que hace quebranto a mi amor propio. Es, así pues, algo que no se considera ni como objeto de la inclinación ni del miedo, aunque tiene algo análogo con ambos a la vez. El *objeto* del respeto es por tanto exclusivamente la *ley*, y por cierto la que *nos* imponemos a nosotros mismos, y, sin embargo, como necesaria en sí. Como ley, estamos sometidos a ella sin interrogar al amor propio; como impuesta a nosotros por nosotros mismos, es sin embargo una consecuencia de nuestra voluntad, y tiene en el primer sentido analogía con el miedo, en el segundo con la inclinación. Todo respeto por una persona es propiamente sólo respeto por la ley (de la rectitud, etc.) de la que esa persona nos da el ejemplo. Dado que consideramos la ampliación de nuestros talentos también como un deber, tenemos que en una persona con talentos nos representamos también, por así decir, el *ejemplo de una ley* (hacernos parecidos a ella en esto por el ejercicio), y ello constituye nuestro respeto. Todo ese *interés* que se ha dado en llamar moral consiste exclusivamente en el *respeto* por la ley.

irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt 'nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, 'welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d.i. ich soll niemals 'anders verfahren als so, *daß ich auch wollen könne, meine 'Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*. Hier ist nun die 'bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen 'bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Prinzip 'dient, und ihm auch dazu dienen muß, wenn Pflicht nicht überall ein 'leerer Wahn und chimärischer Begriff sein soll; hiermit stimmt die gemeine 'Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung auch vollkommen überein, 'und hat das gedachte Prinzip jederzeit vor Augen.

'Die Frage sei z.B.: darf ich, wenn ich im Gedränge bin, nicht ein 'Versprechen tun, in der Absicht, es nicht zu halten? Ich mache hier leicht 'den Unterschied, den die Bedeutung der Frage haben kann, ob es klüglich, 'oder ob es pflichtmäßig sei, ein falsches Versprechen zu tun. Das erstere 'kann ohne Zweifel öfters stattfinden. Zwar sehe ich wohl, daß es nicht 'genug sei, mich vermittelst dieser Ausflucht aus einer gegenwärtigen Verlegenheit 'zu ziehen, sondern wohl überlegt werden müsse, ob mir aus dieser 'Lüge nicht hinterher viel größere Ungelegenheit entspringen könne, als 'die sind, von denen ich mich jetzt befreie, und, da die Folgen bei aller 'meinen vermeinten *Schlauigkeit* nicht so leicht vorauszusehen sind, daß 'nicht ein einmal verlorenes Zutrauen mir weit nachteiliger werden könnte, 'als alles Übel, das ich jetzt zu vermeiden gedenke, ob es nicht *klüglicher* 'gehandelt sei, hierbei nach einer allgemeinen Maxime zu verfahren, und es 'sich zur Gewohnheit zu machen, nichts zu versprechen, als in der Absicht, 'es zu halten. Allein es leuchtet mir hier bald ein, daß eine solche Maxime 'doch immer nur die besorglichen Folgen zum Grunde habe. Nun ist es 'doch etwas ganz anderes, aus Pflicht wahrhaft zu sein, als aus Besorgnis 'der nachteiligen Folgen; indem im ersten Falle der Begriff der Handlung 'an sich selbst schon ein Gesetz für mich enthält, im zweiten ich mich allererst 'anderwärtsher umsehen muß, welche Wirkungen für mich wohl damit 'verbunden sein möchten. Denn, wenn ich von dem Prinzip der Pflicht abweiche, 'so ist es ganz gewiß
403 böse; werde ich aber meiner Maxime der 'Klugheit abtrünnig, so kann das mir doch manchmal sehr vorteilhaft sein, 'wiewohl es freilich sicherer ist, bei ihr zu bleiben. Um indessen mich in 'Ansehung der Beantwortung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen 'pflichtmäßig sei, auf die allerkürzeste und doch

conformidad a la ley de las acciones en general, únicamente la cual ha de servir a la voluntad como principio: esto es, nunca debo proceder más que de modo *que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal*. Aquí es la mera conformidad a la ley en general (sin poner como fundamento ley alguna determinada a ciertas acciones) la que sirve a la voluntad como principio, y tiene que servirle como principio si es que el deber no ha de ser enteramente una ilusión vacía y un concepto quimérico; con ello concuerda también perfectamente la razón humana ordinaria en su enjuiciamiento práctico y siempre tiene a la vista el citado principio.

Sea, por ejemplo, la pregunta: ¿no puedo lícitamente, cuando estoy en un aprieto, hacer una promesa con el propósito de no cumplirla? Fácilmente distingo aquí el significado de las preguntas de si es prudente, o de si es conforme al deber, hacer una promesa falsa. Lo primero puede sin duda darse frecuentemente. Ciertamente, bien veo que no es bastante librarme por medio de este efugio de un apuro presente, sino que hay que reflexionar bien si de esa mentira no podría surgirme más tarde un inconveniente mucho más grande que aquellos de los que me libro ahora, y, como a pesar de toda mi pretendida *astucia* las consecuencias no son tan fáciles de prever que no se pudiese volver mucho más perjudicial para mí la confianza perdida que todo el daño que pretendo ahora evitar, si no sería obrar más *prudentemente* proceder aquí según una máxima universal y adquirir la costumbre de no prometer nada a no ser con el propósito de cumplirlo. Sólo que pronto se me hace aquí evidente que una máxima semejante tiene siempre como fundamento sólo las consecuencias preocupantes. Ahora bien, es desde luego algo enteramente distinto ser veraz por deber que serlo por temor a las consecuencias perjudiciales: en el primer caso el concepto de la acción ya contiene en sí mismo una ley para mí, y en el segundo tengo antes que nada que mirar alrededor de mí hacia otros lugares qué efectos para mí podrían quizá estar enlazados con ella. Pues si me aparto del principio del deber, eso es con entera seguridad malo, mientras que si hago
403 traición a mi máxima de la prudencia, ello puede sin embargo ser alguna vez muy ventajoso para mí, si bien es desde luego más seguro permanecer en ella. En cambio, para instruirme de la manera más breve, y sin embargo no engañosa, en lo que respecta a la respuesta de este problema de si una promesa

untrügliche Art zu 'belehren, so frage ich mich selbst: würde ich wohl damit zufrieden sein, daß 'meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit 'zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als andere), gelten 'solle, und würde ich wohl zu mir sagen können: es mag jedermann ein unwahres 'Versprechen tun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus 'er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, daß ich 'zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; 'denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, 'weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen 'Handlungen anderen vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, 'oder, wenn sie es übereilterweise täten, mich doch mit gleicher Münze 'bezahlen würden, mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetze 'gemacht würde, sich selbst zerstören müsse.

'Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, dazu 'brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in 'Ansehung des Weltlaufs, unfähig auf alle sich ereignenden Vorfälle desselben 'gefaßt zu sein, frage ich mich nur: kannst du auch wollen, daß 'deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, so ist sie verwerflich, 'und das zwar nicht um eines dir, oder auch anderen, daraus bevorstehenden 'Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine 'mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann, für diese aber zwingt mir 'die Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch nicht *'einsehe*, worauf sie sich gründe (welches der Philosoph untersuchen mag), 'wenigstens aber doch so viel verstehe: daß es eine Schätzung des Wertes 'sei, welcher allen Wert dessen, was durch Neigung angepriesen wird, weit 'überwiegt, und daß die Notwendigkeit meiner Handlungen aus *reiner* 'Achtung fürs praktische Gesetz dasjenige sei, was die Pflicht ausmacht, der 'jeder andere Bewegungsgrund weichen muß, weil sie die Bedingung eines *'an sich* guten Willens ist, dessen Wert über alles geht.

'So sind wir denn in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft 'bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich zwar freilich 'nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit 'wirklich vor Augen hat und zum
404 Richtmaße ihrer Beurteilung braucht. 'Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie, mit diesem Kompasse in der Hand, 'in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, 'was gut, was böse, pflichtmäßig, oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne 'sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie

mentirosa es conforme al deber, me pregunto a mí mismo: ¿estaría quizá satisfecho si mi máxima (librarme de apuros por medio de una promesa insincera) valiese como ley universal (tanto para mí como para otros), y podría quizá decirme: que todo el mundo haga una promesa insincera si se encuentra en un apuro del que no se puede librar de otro modo? Y bien pronto me percato de que ciertamente puedo querer la mentira, pero de ninguna manera una ley universal de mentir, pues según una ley semejante no habría propiamente promesa alguna, porque sería vano simular mi voluntad en lo que respecta a mis acciones futuras a otros que sin embargo no creen esa simulación, o, si precipitadamente lo hiciesen, me pagarían con la misma moneda, y por tanto mi máxima, tan pronto como se hiciese de ella una ley universal, tiene que destruirse a sí misma.

Qué tengo que hacer para que mi querer sea moralmente bueno: para eso no necesito, así pues, agudeza alguna que vaya muy lejos. Inexperto en lo que respecta al curso del mundo, incapaz de estar preparado para todos los sucesos que ocurren en el mismo, me pregunto solamente: ¿puedes querer también que tu máxima se convierta en una ley universal? Si no, es una máxima reprobable, y ello, ciertamente, no por mor de algún perjuicio para ti o para otros que se pueda esperar de ella, sino porque no puede caber como principio en una posible legislación universal; la razón, sin embargo, me fuerza a un respeto inmediato por esa legislación, del cual, ciertamente, no *comprendo* aún en qué se funda (que esto lo investigue el filósofo), pero al menos llego a entender, sin embargo, que es una estimación de aquel valor que supera en mucho a todo valor alabado por la inclinación, y que la necesidad de mis acciones por respeto *puro* por la ley práctica es lo que constituye el deber, ante el cual tiene que ceder cualquier otro motivo, porque es la condición de una voluntad buena *en sí*, cuyo valor supera a todo.

De este modo, hemos llegado así pues en el conocimiento moral de la razón humana ordinaria hasta su principio: ella, ciertamente, desde luego, no lo piensa tan separadamente en una forma universal, pero sin embargo lo tiene siempre realmente a la vista y lo usa como pauta de su enjuiciamiento.
404 Sería fácil mostrar aquí cómo con esta brújula en la mano sabe distinguir muy bien en todos los casos que se den qué es bueno, qué malo, qué conforme al deber o contrario al deber, si, sin enseñarle en lo más mínimo nada nuevo, se le

nur, wie Sokrates tat, auf 'ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht, und daß es also keiner Wissenschaft 'und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich 'und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein. Das ließe sich 'auch wohl schon zum voraus vermuten, daß die Kenntnis dessen, was zu 'tun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des 'gemeinsten Menschen Sache sein werde. Hier kann man es doch nicht ohne 'Bewunderung ansehen, wie das praktische Beurteilungsvermögen vor 'dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so gar viel voraus habe. 'In dem letzteren, wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgesetzen 'und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, gerät sie 'in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche mit sich selbst, wenigstens 'in ein Chaos von Ungewißheit, Dunkelheit und Unbestand. Im praktischen 'aber fängt die Beurteilungskraft dann eben allererst an, sich recht vorteilhaft 'zu zeigen, wenn der gemeine Verstand alle sinnlichen Triebfedern 'von praktischen Gesetzen ausschließt. Er wird alsdann sogar subtil, es 'mag sein, daß er mit seinem Gewissen, oder anderen Ansprüchen in Beziehung 'auf das, was Recht heißen soll, schikanieren, oder auch den Wert 'der Handlungen zu seiner eigenen Belehrung aufrichtig bestimmen will, 'und, was das meiste ist, er kann im letzteren Falle sich ebensogut Hoffnung 'machen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph versprechen 'mag, ja ist beinahe noch sicherer hierin, als selbst der letztere, weil 'dieser doch kein anderes Prinzip als jener haben, sein Urteil aber, durch 'eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen, leicht verwirren 'und von der geraden Richtung abweichend machen kann. Wäre es 'demnach nicht ratsamer, es in moralischen Dingen bei dem gemeinen 'Vernunfturteil bewenden zu lassen, und höchstens nur Philosophie anzubringen, 'um das System der Sitten desto vollständiger und faßlicher, imgleichen 'die Regeln derselben zum Gebrauche (noch mehr aber zum Disputieren) 'bequemer darzustellen, nicht aber um selbst in praktischer Absicht 'den gemeinen Menschenverstand von seiner glücklichen Einfalt abzubringen, 'und ihn durch Philosophie auf einen neuen Weg der Untersuchung und 'Belehrung zu bringen?

'Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur ist es auch
405 wiederum 'sehr schlimm, daß sie sich nicht wohl bewahren läßt und leicht verführt 'wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit —die sonst wohl mehr im 'Tun und Lassen, als im Wissen

hace atender solamente a su propio principio, como Sócrates hacía, y que así pues no hace falta ciencia ni filosofía para saber qué se tiene que hacer para ser honrado y bueno, e incluso sabio y virtuoso. Bien se podía también sospechar de antemano que el conocimiento de lo que a todo hombre le incumbe hacer, y por tanto también saber, iba a ser asimismo cosa de todo hombre, aun del más ordinario. Y aquí se puede ver, no sin admiración, cómo la facultad de enjuiciamiento práctica aventaja tanto a la teórica en el entendimiento humano ordinario. En la última, cuando la razón ordinaria se atreve a apartarse de las leyes de la experiencia y de las percepciones de los sentidos, cae en puras incomprensibilidades y contradicciones consigo misma, al menos en un caos de incertidumbre, oscuridad e inconsistencia. Pero en la práctica la capacidad de enjuiciamiento comienza a mostrarse bien ventajosa precisamente cuando y sólo cuando el entendimiento ordinario excluye de las leyes prácticas todos los resortes sensibles. Éste se hace entonces incluso sutil, sea que quiera poner pegas con su conciencia u otras pretensiones en referencia a qué ha de ser llamado justo, o bien determinar sinceramente para su propia enseñanza el valor de las acciones, y, es más, en el último caso puede hacerse esperanzas de acertar igual de bien que lo que un filósofo se pueda en cualquier caso prometer, y casi está aquí todavía más seguro que aun el último,[22] porque éste no puede tener otro principio que aquél,[23] pero puede fácilmente enredar su juicio con multitud de consideraciones ajenas y no pertenecientes a la cuestión y hacerlo apartarse de la dirección recta. ¿No sería según eso más aconsejable darse por satisfecho en los asuntos morales con el juicio ordinario de la razón, e introducir filosofía solamente, a lo sumo, para exponer tanto más completa y comprensiblemente el sistema de las costumbres, e igualmente las reglas de las mismas de manera más cómoda para el uso (pero todavía más para disputar), pero no para apartar, aun con un propósito práctico, al entendimiento humano ordinario de su feliz simplicidad y llevarlo por la filosofía a un nuevo camino de la investigación y la enseñanza?

Cosa magnífica es la inocencia, sólo que es también por
405 otra parte una gran pena que no se pueda preservar bien y que sea fácilmente seducida. Por eso, aun la sabiduría —que por otra parte seguramente consiste más en la conducta que en el

besteht— doch auch der Wissenschaft, 'nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit 'zu verschaffen. Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht 'gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig 'vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren 'ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfaßt. 'Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu verheißen, 'unnachlaßlich, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtachtung 'jener so ungestümen und dabei so billig scheinenden Ansprüche '(die sich durch kein Gebot wollen aufheben lassen), ihre Vorschriften. Hieraus 'entspringt aber eine *natürliche Dialektik*, d.i. ein Hang, wider 'jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln, und ihre Gültigkeit, wenigstens 'ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen, und sie, womöglich, 'unseren Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d.i. sie 'im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches 'denn doch selbst die gemeine praktische Vernunft am Ende nicht gutheißen 'kann.

'So wird also die *gemeine Menschenvernunft* nicht durch irgend 'ein Bedürfnis der Spekulation (welches ihr, solange sie sich genügt, bloße 'gesunde Vernunft zu sein, niemals anwandelt), sondern selbst aus praktischen 'Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen, und einen Schritt 'ins Feld einer *praktischen Philosophie* zu tun, um daselbst, wegen der 'Quelle ihres Prinzips und richtigen Bestimmung desselben in Gegenhaltung 'mit den Maximen, die sich auf Bedürfnis und Neigung fußen, Erkundigung 'und deutliche Anweisung zu bekommen, damit sie aus der Verlegenheit 'wegen beiderseitiger Ansprüche herauskomme, und nicht Gefahr 'laufe, durch die Zweideutigkeit, in die sie leicht gerät, um alle echten sittlichen 'Grundsätze gebracht zu werden. Also entspinnt sich ebensowohl in der 'praktischen gemeinen Vernunft, wenn sie sich kultiviert, unvermerkt eine '*Dialektik*, welche sie nötigt, in der Philosophie Hilfe zu suchen, als es 'ihr im theoretischen Gebrauche widerfährt, und die erstere wird daher wohl 'ebensowenig, als die andere, irgendwo sonst, als in einer vollständigen 'Kritik unserer Vernunft, Ruhe finden.

saber— necesita de la ciencia, no para aprender de ella, sino para proporcionar acceso y duración a su prescripción. El hombre siente en sí mismo un poderoso contrapeso a todos los mandatos del deber, que la razón le representa tan dignos de respeto, en sus necesidades e inclinaciones, cuya entera satisfacción resume bajo el nombre de felicidad. Ahora bien, la razón manda sus prescripciones sin, al hacerlo, prometer nada a las inclinaciones, inexcusablemente, y por tanto, por así decir, dejando a un lado y con desatención de esas pretensiones tan impetuosas y a la vez, aparentemente, tan justas (que no quieren dejarse anular por un mandato). Pero de aquí surge una *dialéctica natural*, esto es, una tendencia a raciocinar en contra de esas severas leyes del deber y a poner en duda su validez, al menos su pureza y severidad, y a hacerlas en lo posible más conformes a nuestros deseos e inclinaciones, esto es, en el fondo, a echarlas a perder y a privarlas de su entera dignidad, lo cual al cabo ni siquiera la razón práctica ordinaria puede aprobar.

De esta manera, la *razón humana ordinaria* es impulsada, no por algún tipo de necesidades de la especulación (que no le afectan nunca mientras se limita a ser mera razón sana), sino aun por motivos prácticos, a salir de su círculo y dar un paso en el campo de *una filosofía práctica*, para recibir allí mismo información y clara indicación acerca de la fuente de su principio y de la correcta determinación del mismo en contraposición con las máximas que se apoyan en las necesidades e inclinaciones, al objeto de salir de la perplejidad ante las pretensiones de ambas partes y de no correr peligro de ser privada de todos los genuinos principios morales por la ambiguedad en que cae fácilmente. Así pues, en la razón práctica ordinaria se va tejiendo de modo inadvertido, cuando se cultiva, una *dialéctica* que le constriñe a buscar ayuda en la filosofía, al igual que le ocurre en el uso teórico, y la primera [24] encontrará por ello seguramente igual de poco descanso que la segunda [25] en cualquier lugar distinto de una crítica completa de nuestra razón.

406

'Zweiter Abschnitt

'Übergang von der populären Sittlichen Weltweisheit 'zur 'Metaphysik der Sitten

'Wenn wir unseren bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen 'Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen haben, so ist daraus keineswegs 'zu schließen, als hätten wir ihn als einen Erfahrungsbegriff 'behandelt. Vielmehr, wenn wir auf die Erfahrung vom Tun und Lassen 'der Menschen achthaben, treffen wir häufige, und, wie wir selbst einräumen, 'gerechte Klagen an, daß man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht 'zu handeln, so gar keine sicheren Beispiele anführen könne, daß, wenn gleich 'manches dem, was *Pflicht* gebietet, *gemäß* geschehen mag, dennoch[16] 'immer noch[17] zweifelhaft sei, ob es eigentlich *aus Pflicht* geschehe und also 'einen moralischen Wert habe. Daher es zu aller Zeit Philosophen gegeben 'hat, welche die Wirklichkeit dieser Gesinnung in den menschlichen 'Handlungen schlechterdings abgeleugnet, und alles der mehr oder weniger 'verfeinerten Selbstliebe zugeschrieben haben, ohne doch deswegen die Richtigkeit 'des Begriffs von Sittlichkeit in Zweifel zu ziehen, vielmehr mit 'inniglichem Bedauern der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit der menschlichen 'Natur Erwähnung taten,[18] die zwar edel genug sei, sich eine so achtungswürdige 'Idee zu ihrer Vorschrift zu machen, aber zugleich zu schwach, 'um sie zu befolgen, und die Vernunft, die ihr zur Gesetzgebung dienen 'sollte, nur dazu braucht, um das Interesse der Neigungen, es sei einzeln 'oder, wenn es hoch kommt, in ihrer größten Verträglichkeit untereinander, 'zu besorgen.

407 'In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen 'einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer 'sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf 'der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe. Denn es ist zwar bisweilen 'der Fall, daß wir bei der

406

Segunda sección

Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres

Si bien hemos extraído hasta ahora nuestro concepto del deber del uso ordinario de nuestra razón práctica, no hay que inferir de ello, en modo alguno, que lo hayamos tratado como un concepto de experiencia. Más bien, si prestamos atención a la experiencia de la conducta de los hombres, encontramos quejas frecuentes y, como nosotros mismos admitimos, justas, de que no se puede aducir ejemplo seguro alguno de la actitud de obrar por deber puro, de tal manera incluso que, aun cuando algo pudiera suceder *en conformidad con* lo que el *deber* manda, es sin embargo todavía dudoso si sucede propiamente *por deber* y tiene así pues un valor moral. De ahí que en todo tiempo haya habido filósofos que han negado absolutamente la realidad de esta actitud en las acciones humanas y han adscrito todo al amor propio, más o menos refinado, sin por eso poner en duda, sin embargo, la corrección del concepto de moralidad, y más bien han hecho mención con profundo pesar de la fragilidad e impureza de la naturaleza humana, que ciertamente es lo bastante noble para hacer de una idea tan digna de respeto su prescripción, pero a la vez demasiado débil para cumplirla, y emplea la razón, que debería servirle como legislación, solamente para procurar el interés de las inclinaciones, ya sea por separado, ya, en el mejor de los casos, en su máxima compatibilidad mutua.

407 En realidad, es absolutamente imposible señalar por experiencia con completa certeza un solo caso en el que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya descansado exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del propio deber. Pues, ciertamente, es a veces el caso que en la más aguda introspección no encontramos absolutamente nada, aparte del fundamento moral del deber,

schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, 'was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein 'können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung 'zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen 'werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der 'bloßen[19] Vorspiegelung jener Idee, die eigentliche bestimmende Ursache des 'Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich 'angemaßten edleren Bewegungsgrunde schmeicheln, in der Tat aber selbst 'durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals 'völlig kommen können, weil, wenn vom moralischen Werte die Rede 'ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene 'inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht.

'Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit, als bloßes Hirngespinst 'einer durch Eigendünkel sich selbst übersteigenden menschlichen Einbildung verlachen, keinen gewünschteren Dienst tun, als ihnen einzuräumen, daß 'die Begriffe der Pflicht (so wie man sich auch aus Gemächlichkeit gerne 'überredet, daß es auch mit allen übrigen Begriffen bewandt sei) lediglich 'aus der Erfahrung gezogen werden mußten;[20] denn da bereitet man jenen 'einen sicheren Triumph. Ich will aus Menschenliebe einräumen, daß noch 'die meisten unserer Handlungen pflichtmäßig seien; sieht man aber ihr 'Dichten und Trachten näher an, so stößt man allenthalben auf das liebe 'Selbst, was immer hervorsticht, worauf und nicht auf das strenge Gebot 'der Pflicht, welches mehrmals Selbstverleugnung erfordern würde, sich 'ihre Absicht stützt. Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, sondern 'nur ein kaltblütiger Beobachter zu sein, der den lebhaftesten Wunsch für 'das Gute nicht sofort für dessen Wirklichkeit hält, um (vornehmlich mit 'zunehmenden Jahren und einer durch Erfahrung teils gewitzigten, teils 'zum Beobachten geschärften Urteilskraft) in gewissen Augenblicken zweifelhaft 'zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen 'werde. Und hier kann uns nun nichts vor dem gänzlichen Abfall 'von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen 'ihr Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Überzeugung, daß, wenn 'es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen 'entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sei, ob 'dies oder jenes geschehe, sondern[21] die Vernunft für sich selbst und unabhängig 'von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll,

que hubiese podido ser lo bastante poderoso para movernos a esta o aquella buena acción y a sacrificio tan grande, pero de ahí no podemos en modo alguno inferir con seguridad que la auténtica causa determinante de la voluntad no haya sido realmente un impulso secreto del amor propio bajo el mero espejismo de aquella idea,[26] y a falta de eso nos gusta entonces adularnos con un motivo noble que nos arrogamos falsamente, pero en realidad no podemos llegar nunca por completo, aun con el examen más riguroso, detrás de los resortes secretos, porque, cuando se trata del valor moral, no importan las acciones, que se ven, sino aquellos principios interiores de las mismas, que no se ven.

A quienes se ríen de toda moralidad, considerándola una mera quimera de una imaginación humana que se excede a sí misma en su vana arrogancia, no se les puede hacer un servicio más deseado que concederles que los conceptos del deber (del mismo modo que, también por comodidad, uno se persuade con gusto de que sucede también con todos los demás conceptos) tendrían que ser extraídos exclusivamente de la experiencia, pues entonces se les depara un triunfo seguro. Voy a conceder por amor a los hombres que incluso la mayor parte de nuestras acciones son conformes al deber; pero si se mira de cerca lo que piensan y cavilan se tropieza en todas partes con el querido yo, que siempre asoma, sobre el cual, y no sobre el severo mandato del deber, que a menudo exigiría abnegación, se basa su propósito.[27] No se necesita ser precisamente un enemigo de la virtud, sino sólo un observador dotado de sangre fría, que no toma en seguida el más vivo deseo del bien por la realidad del mismo, para dudar en ciertos momentos (sobre todo cuando se es entrado en años, con una capacidad de juzgar en parte escarmentada y en parte aguzada para la observación por la experiencia) de si realmente podemos encontrar en el mundo alguna virtud verdadera. Y aquí nada puede preservarnos de la entera deserción de nuestras ideas del deber y conservar en el alma fundado respeto hacia su ley, a no ser la clara convicción de que, aun en el caso de que no haya habido nunca acciones que hubiesen surgido de esas puras fuentes, sin embargo no se trata aquí, en modo alguno, de si sucede esto o aquello, sino de que la razón, por sí misma e independientemente de todos los fenómenos, mande lo que debe suceder, y, por tanto, acciones de las que el mundo quizá todavía no ha dado hasta ahora ejemplo alguno,

mithin Handlungen, 'von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben 'hat, an deren Tunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, 'sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlaßlich geboten sei,[22] 'und daß z.B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger 'von jedem Menschen gefordert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar 'keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht als Pflicht 'überhaupt, vor aller Erfahrung, in der Idee einer den Willen durch Gründe *'a priori* bestimmenden Vernunft liegt.

'Setzt man hinzu, daß, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht 'gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein mögliches Objekt bestreiten 'will, man nicht in Abrede ziehen könne, daß sein Gesetz von so ausgebreiteter 'Bedeutung sei, daß es nicht bloß für Menschen, sondern[23] alle *'vernünftigen Wesen überhaupt*, nicht bloß unter zufälligen Bedingungen 'und mit Ausnahmen, sondern *schlechterdings notwendig* 'gelten müsse; so ist klar, daß keine Erfahrung, auch nur auf die Möglichkeit 'solcher apodiktischen Gesetze zu schließen, Anlaß geben könne. Denn 'mit welchem Rechte können wir das, was vielleicht nur unter den zufälligen 'Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für 'jede vernünftige Natur, in unbeschränkte Achtung bringen, und wie sollen 'Gesetze der Bestimmung *unseres* Willens, für Gesetze der Bestimmung des 'Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt, und, nur als solche, auch für 'den unsrigen gehalten werden, wenn sie bloß empirisch wären, und nicht 'völlig *a priori* aus reiner, aber praktischer Vernunft ihren Ursprung 'nähmen?

'Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler raten, als wenn man 'sie von Beispielen entlehnen wollte. Denn jedes Beispiel, was mir davon 'vorgestellt wird, muß selbst zuvor nach Prinzipien der Moralität beurteilt 'werden, ob es auch würdig sei, zum ursprünglichen[24] Beispiele, d.i. 'zum Muster zu dienen, keineswegs aber kann es den Begriff derselben 'zuoberst an die Hand geben. Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor 'mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe 'man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: was nennt ihr mich '(den ihr sehet) gut, niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige 'Gott (den ihr nicht sehet). Woher aber haben wir
409 den Begriff von Gott, 'als dem höchsten Gut? Lediglich aus der *Idee*, die die Vernunft *a priori* 'von sittlicher Vollkommenheit entwirft, und mit dem Begriffe eines freien 'Willens unzertrenn-

de cuya realizabilidad incluso podría dudar mucho quien todo lo funda en la experiencia, estén sin embargo mandadas inexcusablemente por razón, y de que, por ejemplo, no disminuya en nada el grado en que puede ser exigida a todo hombre la sinceridad pura en la amistad aun cuando pudiese no haber habido hasta ahora amigo sincero alguno, porque este deber reside como deber en general, antes de toda experiencia, en la idea de una razón que determina a la voluntad por fundamentos a priori.

A esto se añade que, si no se quiere negar al concepto de moralidad absolutamente toda verdad y referencia a un objeto posible, no se puede poner en duda que su ley es de tan extendida significación que tiene que valer no meramente para los hombres, sino para todos los *seres racionales en general*, no meramente bajo condiciones contingentes y con excepciones, sino de modo *absolutamente necesario*: de esta manera es claro que ninguna experiencia puede dar ocasión a inferir ni siquiera la posibilidad de esas leyes apodícticas. Pues ¿con qué derecho podemos tributar un respeto irrestricto, como prescripción universal para toda naturaleza racional, a lo que quizá es válido sólo bajo las condiciones contingentes de la humanidad, y cómo leyes de la determinación de *nuestra* voluntad van a ser tenidas por leyes de la determinación de la voluntad de un ser racional en general, y sólo como tales también para la nuestra, si fuesen meramente empíricas y no tomasen su origen, completamente a priori, de la razón pura, pero práctica?

Tampoco se podría hacer a la moralidad más flaco servicio que si se quisiese tomarla prestada de ejemplos. Pues todo ejemplo que se me presente de ella tiene que ser él mismo enjuiciado antes según principios de la moralidad para saber si también es digno de servir de ejemplo originario, esto es, de modelo, y de ninguna manera puede ser él quien proporcione primero el concepto de la misma. Aun el santo del Evangelio tiene que ser comparado previamente con nuestro ideal de la perfección moral, antes de que le reconozcamos como tal, y también dice él de sí mismo: ¿por qué me llamáis bueno a mí (a quien veis)? Nadie es bueno (el prototipo del bien), a no ser el Dios uno (a quien no veis).
409 Pero ¿de dónde recibimos el concepto de Dios como el bien sumo? Exclusivamente de la *idea* que la razón bosqueja a priori de la perfección moral y conecta inseparablemente con el concepto de una voluntad libre. La imitación no se da

lich verknüpft. Nachahmung findet im Sittlichen gar 'nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung, d.i. sie setzen 'die Tunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, außer Zweifel, sie machen 'das, was die praktische Regel allgemeiner ausdrückt, anschaulich, können 'aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, 'beiseite zu setzen und sich nach Beispielen zu richten.

'Wenn es denn keinen echten obersten Grundsatz der Sittlichkeit gibt, 'der nicht unabhängig von aller Erfahrung bloß auf reiner Vernunft beruhen 'müßte, so glaube ich, es sei nicht nötig, auch nur zu fragen, ob es 'gut sei, diese Begriffe, so wie sie, samt den ihnen zugehörigen Prinzipien, 'a *priori* feststehen, im allgemeinen (*in abstracto*) vorzutragen; wofern das 'Erkenntnis sich vom gemeinen unterscheiden und philosophisch heißen soll. 'Aber in unseren Zeiten möchte dieses wohl nötig sein. Denn, wenn man 'Stimmen sammelte, ob reine von allem Empirischen abgesonderte Vernunfterkenntnis, 'mithin Metaphysik der Sitten, oder populäre praktische 'Philosophie vorzuziehen sei, so errät man bald, auf welche Seite das 'Übergewicht [35] fallen werde.

'Diese Herablassung zu Volksbegriffen ist allerdings sehr rühmlich, 'wenn die Erhebung zu den Prinzipien der reinen Vernunft zuvor geschehen 'und zur völligen Befriedigung erreicht ist, und das würde heißen, 'die Lehre der Sitten zuvor auf Metaphysik *gründen*, ihr aber, wenn sie 'feststeht, nachher durch Popularität *Eingang* verschaffen. Es ist aber 'äußerst ungereimt, dieser in der ersten Untersuchung, worauf alle Richtigkeit 'der Grundsätze ankommt, schon willfahren zu wollen. Nicht allein, daß 'dieses Verfahren auf das höchst seltene Verdienst einer wahren *philosophischen 'Popularität* niemals Anspruch machen kann, indem es gar 'keine Kunst ist, gemeinverständlich zu sein, wenn man dabei auf alle gründliche 'Einsicht Verzicht tut; so bringt es einen ekelhaften Mischmasch von 'zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien 'zum Vorschein, daran sich schale Köpfe laben, weil es doch etwas gar 'Brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist, wo Einsehende aber Verwirrung 'fühlen, und unzufrieden, ohne sich doch helfen zu können, ihre Augen 'wegwenden, obgleich Philosophen, die das Blendwerk ganz wohl durchschauen, 'wenig Gehör finden, wenn sie auf einige Zeit von der vorgeblichen 'Popularität abrufen, um nur allererst nach erworbener bestimmter 'Einsicht mit Recht populär sein zu dürfen.

'Man darf nur die Versuche über die Sittlichkeit in jenem

en lo moral en modo alguno, y los ejemplos sólo sirven para dar aliento, esto es, ponen fuera de duda la posibilidad de hacer lo que la ley manda, hacen intuitivo lo que la regla práctica expresa más universalmente, pero no pueden nunca autorizar a dejar a un lado su verdadero original, que reside en la razón, y a regirse por ejemplos.

Si no hay entonces un genuino principio supremo de la moralidad que no tenga que descansar, independientemente de toda experiencia, meramente en la razón pura, creo que no es necesario ni siquiera preguntar si es bueno exponer en general (*in abstracto*) esos conceptos, tal y como constan a priori junto con los principios a ellos pertenecientes, si es que el conocimiento ha de distinguirse del ordinario y llamarse filosófico. Pero en nuestros tiempos esto bien podría ser necesario. Pues si se recogiese votos sobre si es de preferir un conocimiento racional puro, separado de todo lo empírico, por tanto una metafísica de las costumbres, o una filosofía práctica popular, pronto se adivina de qué lado se inclinará la balanza.

Esta condescendencia a conceptos del pueblo es sin duda muy loable cuando antes ha tenido lugar y se ha alcanzado a completa satisfacción el ascenso a los principios de la razón pura, y esto significaría *fundar* antes la doctrina de las costumbres en la metafísica, y después, cuando esté firmemente establecida, proporcionarle *acceso* a través de la popularidad. Pero es en extremo absurdo querer satisfacer a ésta ya en la primera investigación, de la que depende toda la corrección de los principios. No sólo que este proceder no puede reivindicar nunca el mérito, sumamente raro, de una verdadera *popularidad filosófica*, puesto que no se requiere arte alguno para ser entendido generalmente si se renuncia en ello a todo conocimiento que vaya al fondo, y así trae a la luz una asquerosa mezcolanza de observaciones mal apañadas y principios semirracionales, en la que se deleitan las cabezas hueras porque es sin duda algo muy utilizable para su cháchara diaria, pero en la que los dotados de penetración sienten confusión e, insatisfechos, sin poderlo evitar, apartan la vista, aunque los filósofos, que se dan cuenta perfectamente del engaño, encuentran poca audiencia cuando disuaden por algún tiempo de la supuesta popularidad para, sólo tras haber adquirido un conocimiento determinado, y sólo entonces, poder con derecho ser populares.

Basta mirar los ensayos sobre la moralidad en ese gusto

beliebten 'Geschmacke ansehen, so wird man bald die besondere Bestimmung der 'menschlichen Natur (mitunter aber auch die Idee von einer vernünftigen 'Natur überhaupt), bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, hier moralisches 'Gefühl, dort Gottesfurcht, von diesem etwas, von jenem auch etwas, in wunderbarem Gemische antreffen, ohne daß man sich einfallen läßt zu 'fragen, ob auch überall in der Kenntnis der menschlichen Natur (die wir 'doch nur von der Erfahrung herhaben können) die Prinzipien der Sittlichkeit 'zu suchen sein,[25] und, wenn dieses nicht ist, wenn die letztere[27] völlig a 'priori, frei von allem Empirischen, schlechterdings in reinen Vernunftbegriffen 'und nirgend anders, auch nicht dem mindesten Teile nach, anzutreffen 'sein,[28] den Anschlag zu fassen, diese Untersuchung als reine praktische 'Weltweisheit, oder (wenn man einen so verschrieenen Namen nennen darf) 'als Metaphysik * der Sitten lieber ganz abzusondern, sie für sich allein 'zu ihrer ganzen Vollständigkeit zu bringen, und das Publikum, das Popularität 'verlangt, bis zum Ausgange dieses Unternehmens zu vertrösten.

'Es ist aber eine solche völlig isolierte Metaphysik der Sitten, die mit 'keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Physik, oder Hyperphysik, 'noch weniger mit verborgenen Qualitäten (die man hypophysisch 'nennen könnte) vermischt ist, nicht allein ein unentbehrliches Substrat 'aller theoretischen, sicher bestimmten Erkenntnis der Pflichten, sondern zugleich 'ein Desiderat von der höchsten Wichtigkeit zur wirklichen Vollziehung 'ihrer Vorschriften. Denn die reine und mit keinem fremden Zusatze von 'empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht, und überhaupt 'des sittlichen Gesetzes, hat auf das menschliche Herz durch den Weg der 'Vernunft allein (die hierbei zuerst innewird, daß sie für sich selbst auch 'praktisch sein kann) einen so viel mächtigeren Einfluß, als alle anderen
411 Triebfedern,** 'die man aus dem empirischen Felde aufbieten

* 'Man kann, wenn man will, (so wie die reine Mathematik von der angewandten, 'die reine Logik von der angewandten unterschieden wird, also) die reine 'Philosophie der Sitten (Metaphysik) von der angewandten (nämlich auf die menschliche 'Natur) unterscheiden. Durch diese Benennung wird man auch sofort erinnert, 'daß die sittlichen Prinzipien nicht auf die Eigenheiten der menschlichen Natur gegründet, 'sondern für sich *a priori* bestehend sein müssen, aus solchen aber, wie für 'jede vernünftige Natur, also auch für die menschliche, praktische Regeln müssen abgeleitet 'werden können.

411 ** 'Ich habe einen Brief vom sel. vortrefflichen *Sulzer*, worin er mich fragt: 'was doch die Ursache sein möge, warum die Lehren der Tugend, soviel Überzeugendes 'sie auch für die Vernunft haben, doch so wenig ausrichten. Meine Antwort 'wurde durch die Zurüstung dazu, um sie vollständig zu geben, verspätet. Allein es 'ist keine andere,

preferido por el público para encontrar en seguida, en asombrosa mixtura, ya la especial determinación de la naturaleza humana (pero a veces también la idea de una naturaleza racional en general), ya la perfección, ya la felicidad, aquí el sentimiento moral, allí el temor de Dios, algo de esto, algo también de aquello, sin que a nadie se le ocurra preguntar si es que hay acaso que buscar los principios de la moralidad en algún lugar en el conocimiento de la naturaleza humana (que solamente podemos obtener de la experiencia) y, si esto no es así, si hay que encontrar estos últimos completamente a priori libres de todo lo empírico, absolutamente en conceptos racionales puros, y en ningún otro lugar, ni siquiera en la más mínima parte, tomar la resolución de separar por entero esta investigación, como filosofía práctica pura, o (si se puede lícitamente mencionar un nombre tan difamado) como metafísica* de las costumbres, llevarla por sí sola a su entero acabamiento y hacer esperar al público, que solicita popularidad, hasta la terminación de esta empresa.

Ahora bien, una metafísica de las costumbres semejante, completamente aislada, que no está mezclada con antropología, con teología, con física o hiperfísica, todavía menos con cualidades ocultas (que podríamos llamar hipofísicas), no sólo es un indispensable substrato de todo conocimiento teórico y seguramente determinado de los deberes, sino al mismo tiempo un desiderátum de la mayor importancia para la efectiva realización de sus prescripciones. Pues la representación del deber, y en general de la ley moral, pura y no mezclada con un ajeno añadido de atractivos empíricos, tiene, por el camino de la razón sola (que aquí se percata por primera vez de que por sí misma puede ser también práctica), un influjo sobre el corazón humano tan superior en
411 poder al de todos los demás resortes** que se quiera tomar

* Si se quiere, se puede distinguir (del mismo modo que se distingue la matemática pura de la aplicada, y la lógica pura de la aplicada) la filosofía pura de las costumbres (metafísica) de la aplicada (a saber, a la naturaleza humana). Esta denominación nos recuerda en seguida que los principios morales no tienen que estar fundados en las peculiaridades de la naturaleza humana, sino estar establecidos a priori por sí mismos, pero de ellos tienen que poder ser derivadas reglas prácticas para toda naturaleza racional, y así pues también para la humana.

411 ** Tengo una carta del distinguido Sulzer, ya difunto, en la que me pregunta cuál pueda ser la causa de que las doctrinas de la virtud, por mucho de convincente que tengan para la razón, surtan sin embargo tan poco efecto. Mi respuesta se retrasó por la preparación para darla completa. Sólo que no es otra que la de que los maestros mismos no tenían claros sus conceptos, y al querer hacerlo demasiado bien, allegando

mag, daß sie im 'Bewußtsein ihrer Würde die letzteren verachtet, und nach und nach ihr 'Meister werden kann; an dessen Statt eine vermischte Sittenlehre, die aus 'Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen 'zusammengesetzt ist, das Gemüt zwischen Bewegursachen, die sich 'unter kein Prinzip bringen lassen, die nur sehr zufällig zum Guten, öfters 'aber auch zum Bösen leiten können, schwankend[29] machen muß.

'Aus dem Angeführten erhellt: daß alle sittlichen Begriffe völlig *a priori* 'in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der 'gemeinsten Menschenvernunft ebensowohl, als der im höchsten Maße spekulativen; 'daß sie von keinem empirischen und darum bloß zufälligen Erkenntnisse 'abstrahiert werden können; daß in dieser Reinigkeit ihres Ursprungs 'eben ihre Würde liege, um uns zu obersten praktischen Prinzipien 'zu dienen; daß man jedesmal so viel, als man Empirisches hinzutut, 'so viel auch ihrem echten Einflusse und dem uneingeschränkten Werte der 'Handlungen entziehe; daß es[30] nicht allein die größte Notwendigkeit in 'theoretischer Absicht, wenn es bloß auf Spekulation ankommt, erfordere, 'sondern auch von der größten praktischen Wichtigkeit sei, ihre[31] Begriffe und 'Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen, rein und unvermengt vorzutragen, 'ja den Umfang dieses ganzen praktischen oder[32] reinen Vernunfterkenntnisses, 'd.i. das ganze Vermögen der reinen praktischen Vernunft, zu 'bestimmen, hierin aber nicht, wie es wohl die spekulative Philosophie erlaubt, 'ja gar bisweilen notwendig findet, die Prinzipien von der besonderen 'Natur der menschlichen Vernunft abhängig zu machen, sondern 'darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt 'gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen 'Wesens überhaupt abzuleiten, und auf solche Weise alle Moral, die zu ihrer 'Anwendung auf Menschen der Anthropologie

als daß die Lehrer selbst ihre Begriffe nicht ins Reine gebracht 'haben, und, indem sie es zu gut machen wollen, dadurch, daß sie allerwärts Bewegursachen 'zum Sittlichguten auftreiben, um die Arznei recht kräftig zu machen, sie 'sie verderben. Denn die gemeinste Beobachtung zeigt, daß, wenn man eine Handlung 'der Rechtschaffenheit vorstellt, wie sie von aller Absicht auf irgend einen Vorteil, 'in dieser oder einer anderen Welt, abgesondert, selbst unter den größten Versuchungen 'der Not, oder der Anlokkung, mit standhafter Seele ausgeübt worden, 'sie jede ähnliche Handlung, die nur im mindesten durch eine fremde Triebfeder affiziert 'war, weit hinter sich lasse und verdunkle, die Seele erhebe und den Wunsch errege, 'auch so handeln zu können. Selbst Kinder von mittlerem Alter fühlen diesen 'Eindruck, und ihnen sollte man Pflichten auch niemals anders vorstellen.

del campo empírico, que en la conciencia de su dignidad desprecia a estos últimos y se puede convertir poco a poco en su dueña; en cambio, una doctrina moral mezclada, que esté compuesta de resortes tomados de los sentimientos e inclinaciones, y a la vez de conceptos racionales, tiene que hacer oscilar al ánimo entre causas motoras que no se dejan reducir a un principio y que pueden conducir al bien sólo de modo muy contingente, pero frecuentemente también al mal.

De lo aducido se sigue con claridad: que todos los conceptos morales tienen su sede y origen completamente a priori en la razón, y, por cierto, en la razón humana más ordinaria tanto como en la especulativa en grado sumo; que no pueden ser abstraídos de un conocimiento empírico y por ello meramente contingente; que en esta pureza de su origen reside precisamente su dignidad para servirnos como principios prácticos supremos; que siempre que se añade algo empírico se sustrae otro tanto de su genuino influjo y del valor irrestricto de las acciones; que no sólo la mayor necesidad lo exige con un propósito teórico, cuando importa meramente la especulación, sino que es también de la mayor importancia práctica extraer sus[29] conceptos y leyes de la razón pura, presentarlos puros y sin mezcla, e incluso determinar el volumen de este entero conocimiento racional práctico pero puro, esto es, la entera facultad de la razón práctica pura, pero no hacer aquí a los principios dependientes de la especial naturaleza de la razón humana, como bien lo permite la filosofía especulativa y a veces incluso lo encuentra necesario, sino, dado que las leyes morales han de valer para todo ser racional en general, derivarlos ya del concepto universal de un ser racional en general, y de este modo presentar primero completa (lo cual bien se puede hacer en este tipo de

de todas partes causas motoras para el bien moral al objeto de hacer a la medicina bien enérgica, la echan a perder. Pues la más ordinaria observación muestra que si se representa una acción de rectitud ejecutada con alma constante, separadamente de todo propósito de provecho en este o en otro mundo, aun bajo las mayores tentaciones de la necesidad o de la atracción, deja muy detrás de sí y oscurece cualquier otra acción semejante que esté afectada siquiera mínimamente por un resorte ajeno, eleva el alma y suscita el deseo de poder obrar también así. Aun niños de edad regular sienten esta impresión, y tampoco se les debería representar nunca los deberes de otra manera.

bedarf, zuerst unabhängig 'von dieser als reine Philosophie, d.i. als Metaphysik, vollständig (welches 'sich in dieser Art ganz abgesonderter Erkenntnisse wohl tun läßt) vorzutragen, 'wohl bewußt, daß es, ohne im Besitze derselben zu sein, vergeblich 'sei, ich will nicht sagen, das Moralische der Pflicht in allem, was pflichtmäßig 'ist, genau für die spekulative Beurteilung zu bestimmen, sondern 'sogar im bloß gemeinen und praktischen Gebrauche, vornehmlich der moralischen 'Unterweisung, unmöglich sei, die Sitten auf ihre echten Prinzipien 'zu gründen und dadurch reine moralische Gesinnungen zu bewirken und 'zum höchsten Weltbesten den Gemütern einzupfropfen.

'Um aber in dieser Bearbeitung nicht bloß von der gemeinen sittlichen 'Beurteilung (die hier sehr achtungswürdig ist) zur philosophischen, wie 'sonst geschehen ist, sondern von einer populären Philosophie, die nicht 'weiter geht, als sie durch Tappen vermittelst der Beispiele kommen kann, 'bis zur Metaphysik (die sich durch nichts Empirisches weiter zurückhalten läßt, und, indem sie den ganzen Inbegriff der Vernunfterkenntnis dieser 'Art ausmessen muß, allenfalls bis zu Ideen geht, wo selbst die Beispiele[33] 'uns verlassen) durch die natürlichen Stufen fortzuschreiten; müssen wir 'das praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln 'an, b.s dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolgen 'und deutlich darstellen.

'Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges 'Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d.i. nach 'Prinzipien, zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen 'von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts 'anderes, als praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich 'bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als 'objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d.i. der 'Wille ist ein Vermögen, *nur dasjenige* zu wählen, was die Vernunft, 'unabhängig von der Neigung, als praktisch notwendig, d.i. als gut erkennt. 'Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, 'ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) 'unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen; mit 'einem Worte, ist der Wille nicht
413 *an sich* völlig der Vernunft gemäß (wie 'bei Menschen wirklich ist); so sind die Handlungen, die objektiv als 'notwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines 'solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäß, ist *Nötigung*; d.i. das Ver-

conocimientos enteramente separados) toda la moral, que necesita de la antropología para su *aplicación* a los hombres, independientemente de ésta como filosofía pura, esto es, como metafísica, bien conscientes de que, sin estar en posesión de la misma, es vano no ya sólo determinar exactamente para el enjuiciamiento especulativo lo moral del deber en todo lo que es conforme al deber, sino que incluso es imposible en el uso meramente ordinario y práctico, sobre todo de la instrucción moral, fundar las costumbres en sus genuinos principios y producir de este modo actitudes morales puras e injertarlas en los ánimos para el mayor bien universal.

Para avanzar en esta elaboración por sus estadios naturales, no meramente del enjuiciamiento moral ordinario (que aquí es muy digno de respeto) al filosófico, como por otra parte ya ha sucedido, sino de una filosofía popular, que no puede ir más allá de adonde pueda llegar tanteando por medio de ejemplos, a la metafísica (que ya no se deja retener por nada empírico, y, al tener que medir el entero conjunto del conocimiento racional de este tipo, va en su caso hasta ideas, donde aun los ejemplos nos abandonan), tenemos que perseguir y exponer claramente la facultad racional práctica desde sus reglas de determinación universales hasta allí donde surge de ella el concepto del deber.

Toda cosa de la naturaleza actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar *según la representación* de las leyes, esto es, según principios, o una *voluntad*. Como para la derivación de las acciones a partir de leyes se exige *razón*, tenemos que la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente a la voluntad, las acciones de ese ser que son reconocidas como objetivamente necesarias son también subjetivamente necesarias, esto es, la voluntad es una facultad de elegir *solamente aquello* que la razón reconoce independientemente de la inclinación como prácticamente necesario, esto es, como bueno. Pero si la razón por sí sola no determina suficientemente a la voluntad, si ésta se halla además sometida a condiciones subjetivas (a ciertos resortes) que no siempre coinciden con las objetivas,
413 en una palabra, si la voluntad no es *en sí* completamente conforme a la razón (como es el caso realmente en los hombres), entonces las acciones que son reconocidas objetivamente como necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de esa voluntad en conformidad con leyes

hältnis 'der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird 'vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens 'zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur 'nach nicht notwendig folgsam ist.

'Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen 'nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots 'heißt *Imperativ*.

'Alle Imperative werden durch ein *Sollen* ausgedrückt, und zeigen 'dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem 'Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig 'bestimmt wird (eine Nötigung). Sie sagen, daß etwas zu tun 'oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der 'nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, daß es zu tun 'gut sei. Praktisch *gut* ist aber, was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, 'mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d.i. aus 'Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig sind, den 'Willen bestimmt. Es wird vom *Angenehmen* unterschieden, als demjenigen, 'was nur vermittelst der Empfindung aus bloß subjektiven Ursachen, 'die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten,[34] und nicht als 'Prinzip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluß 'hat.*

414 'Ein vollkommen guter Wille würde also ebensowohl unter objektiven 'Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen 'Handlungen *genötigt* vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach 'seiner subjektiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt 'werden kann.

* 'Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt 'Neigung, und diese beweist also jederzeit ein *Bedürfnis*. Die Abhängigkeit eines 'zufällig bestimmbaren Willens[35] aber von Prinzipien der Vernunft heißt ein *Interesse*. 'Dieses findet also nur bei einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst 'jederzeit der Vernunft gemäß ist; beim göttlichen Willen kann man sich kein Interesse 'gedenken. Aber auch der menschliche Wille kann woran ein *Interesse nehmen*, 'ohne darum *aus Interesse zu handeln*. Das erste bedeutet das *praktische* 'Interesse an der Handlung, das zweite das *pathologische* Interesse am Gegenstande 'der Handlung. Das erste zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Prinzipien 'der Vernunft an sich selbst, das zweite von den Prinzipien derselben zum Behuf 'der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die praktische Regel angibt, wie 'dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde. Im ersten Falle interessiert mich 'die Handlung, im zweiten der Gegenstand der Handlung (sofern er mir angenehm 'ist). Wir haben im ersten Abschnitte gesehen: daß bei einer Handlung aus Pflicht 'nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern bloß an der Handlung selbst und 'ihrem Prinzip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse.

objetivas es *constricción*; esto es, la relación de las leyes objetivas a una voluntad no por completo buena es representada como la determinación de la voluntad de un ser racional por fundamentos de la razón, ciertamente, pero a los que esta voluntad no es necesariamente obediente según su naturaleza.

La representación de un principio objetivo en tanto que es constrictivo para una voluntad se llama un mandato (de la razón), y la fórmula del mandato se llama *imperativo*.

Todos los imperativos son expresados por un «*deber*»[33] y muestran de este modo la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que según su constitución subjetiva no es determinada necesariamente por ella (una constricción). Dicen que sería bueno hacer u omitir algo, sólo que lo dicen a una voluntad que no siempre hace algo por que se le represente que es bueno hacerlo. *Bueno* prácticamente es lo que determina a la voluntad por medio de las representaciones de la razón, y por lo tanto no por causas subjetivas, sino objetivas, esto es, por fundamentos que son válidos para todo ser racional como tal. Se distingue de lo *agradable* como de aquello que tiene influjo sobre la voluntad sólo por medio de la sensación por causas meramente subjetivas, que valen sólo para el sentido de este o aquel, y no como principio de la razón que vale para todo el mundo.*

414 Una voluntad perfectamente buena estaría, así pues, de igual forma bajo leyes objetivas (del bien), pero no por ello podría ser representada como *constreñida* a acciones conformes a la ley, porque de suyo, según su constitución subjetiva, sólo puede ser determinada por la representación del bien. De

* La dependencia de la facultad de desear respecto de las sensaciones se llama inclinación, y ésta demuestra siempre *necesidades*. Pero la dependencia de una voluntad determinable contingentemente respecto de principios de la razón se llama un *interés*. Éste, así pues, se da sólo en una voluntad dependiente que no es de suyo siempre conforme a la razón; en la voluntad divina no se puede pensar un interés. Pero también la voluntad humana puede *tomar un interés* en algo, sin por ello *obrar por interés*. El primero significa el interés *práctico* en la acción, el segundo el interés *patológico* en el objeto de la acción. El primero muestra sólo dependencia de la voluntad respecto de principios de la razón en sí misma, el segundo respecto de los principios de la misma para utilidad de la inclinación, puesto que, en efecto, la razón solamente indica la regla práctica de cómo superar las necesidades de la inclinación. En el primer caso, me 414 interesa la acción, en el segundo el objeto de la acción (en tanto que me es agradable). Ya hemos visto en la primera sección que en una acción por deber no se tiene que mirar al interés en el objeto, sino meramente en la acción misma y su principio en la razón (la ley).

Daher gelten für den *göttlichen* und überhaupt 'für einen *heiligen* Willen keine Imperative; das *Sollen* ist hier am 'unrechten Orte, weil das *Wollen* schon von selbst mit dem Gesetz notwendig 'einstimmig ist. Daher sind Imperative nur Formeln, das Verhältnis 'objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit 'des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z.B. 'des menschlichen Willens, auszudrücken.

'Alle *Imperative* nun gebieten entweder *hypothetisch*, oder '*kategorisch*. Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen 'Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich 'ist, daß man es wolle), zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ 'würde der sein, welcher eine Handlung als[36] für sich selbst, ohne Beziehung 'auf einen anderen Zweck, als[36] objektiv-notwendig vorstellte.

'Weil jedes praktische Gesetz eine mögliche Handlung als gut und 'darum, für ein durch Vernunft praktisch bestimmbares Subjekt, als notwendig 'vorstellt, so sind alle Imperative Formeln der Bestimmung der 'Handlung, die nach dem Prinzip eines in irgend einer Art guten Willens 'notwendig ist. Wenn nun die Handlung bloß *wozu anderes*, als Mittel, 'gut sein würde, so ist der Imperativ *hypothetisch*; wird sie als *an sich* 'gut vorgestellt, mithin als notwendig in einem an sich der Vernunft gemäßen 'Willen, als Prinzip desselben,[37] so ist er *kategorisch*.

'Der Imperativ sagt also, welche durch mich mögliche Handlung gut 'wäre, und stellt die praktische Regel in Verhältnis auf einen Willen vor, 'der darum nicht sofort eine Handlung tut, weil sie gut ist, teils weil das 'Subjekt nicht immer weiß, daß sie gut sei, teils weil, wenn es dieses auch 'wüßte, die Maximen desselben doch den objektiven Prinzipien einer praktischen 'Vernunft zuwider sein könnten.

'Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu 'irgend einer *möglichen* oder *wirklichen* Absicht gut sei. Im
415 ersteren 'Falle ist er ein *problematisch*-, im zweiten ein *assertorisch*-praktisches Prinzip. 'Der kategorische Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf 'irgend eine Absicht, d.i. auch ohne irgend einen anderen Zweck für sich 'als objektiv notwendig erklärt, gilt als ein *apodiktisch* (praktisches) 'Prinzip.

'Man kann sich das, was nur durch Kräfte irgend eines vernünftigen 'Wesens möglich ist, auch für irgend einen Willen als mögliche Absicht denken, 'und daher sind der Prinzipien der Handlung sofern diese als notwendig 'vorgestellt wird, um irgend eine dadurch zu bewirkende mögliche 'Absicht zu erreichen, in

ahí que para la voluntad *divina*, y en general para una voluntad *santa*, no valgan los imperativos: el «*deber*» está aquí en un lugar inapropiado, porque el *querer* ya concuerda de suyo con la ley necesariamente. De ahí que los imperativos sean solamente fórmulas para expresar la relación de leyes objetivas del querer en general a la imperfección subjetiva de la voluntad de este o aquel ser racional, por ejemplo de la voluntad humana.

Pues bien, todos los *imperativos* mandan o *hipotética* o *categóricamente*. Aquéllos representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para llegar a otra cosa que se quiere (o es posible que se quiera). El imperativo categórico sería el que representase una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a otro fin.

Dado que toda ley práctica representa una acción posible como buena y, por ello, como necesaria para un sujeto determinable prácticamente por razón, tenemos que todos los imperativos son fórmulas de la determinación de la acción que es necesaria según el principio de una voluntad buena de alguna manera. Ahora bien, si la acción fuese buena meramente como medio *para otra cosa*, el imperativo es *hipotético;* si es representada como buena *en sí*, y por tanto como necesaria en una voluntad conforme en sí a la razón, como principio de esa voluntad, entonces es *categórico*.

El imperativo dice, así pues, qué acción posible por mí sería buena, y representa la regla práctica en relación con una voluntad que no porque una acción sea buena la hace en seguida, en parte porque el sujeto no siempre sabe que es buena, en parte porque, aun cuando lo supiese, las máximas del mismo podrían ser sin embargo contrarias a los principios objetivos de una razón práctica.

El imperativo *hipotético* dice solamente que la acción es buena para algún propósito *posible* o *real*. En el primer
415 caso es un principio *problemático*-práctico, en el segundo *asertórico*-práctico. El imperativo *categórico*, que declara la acción objetivamente necesaria por sí, sin referencia a cualquier propósito, esto es, incluso sin cualquier otro fin, vale como un principio *apodíctico* (práctico).

Se puede pensar lo que sólo es posible por fuerzas de algún ser racional también como propósito posible para alguna voluntad, y de ahí que los principios de la acción, en tanto que ésta es representada como necesaria para conseguir algún propósito posible que efectuar a través de ella, sean en reali-

der Tat unendlich viel. Alle Wissenschaften haben 'irgend einen praktischen Teil, der aus Aufgaben besteht, daß irgend ein 'Zweck für uns möglich sei, und aus Imperativen, wie er erreicht werden 'könne. Diese können daher überhaupt Imperative der *Geschicklichkeit* 'heißen. Ob der Zweck vernünftig und gut sei, davon ist hier gar nicht die 'Frage, sondern nur was man tun müsse, um ihn zu erreichen. Die Vorschriften 'für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, 'und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu töten, sind insofern 'von gleichem Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu 'bewirken. Weil man in der frühen Jugend nicht weiß, welche Zwecke uns 'im Leben aufstoßen dürften, so suchen Eltern vornehmlich ihre Kinder recht '*vielerlei* lernen zu lassen, und sorgen für die *Geschicklichkeit* im Gebrauch 'der Mittel zu allerlei *beliebigen* Zwekken, von deren keinem sie 'bestimmen können, ob er nicht etwa wirklich künftig eine Absicht ihres Zöglings 'werden könne, wovon es indessen doch *möglich* ist, daß er sie 'einmal haben möchte, und diese Sorgfalt ist so groß, daß sie darüber gemeiniglich 'verabsäumen, ihnen das Urteil über den Wert der Dinge, 'die sie sich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen.

'Es ist gleichwohl *ein* Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen '(sofern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als 'wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß 'haben *können*, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie 'solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit haben, und das ist die 'Absicht auf *Glückseligkeit*. Der hypothetische Imperativ, der die praktische 'Notwendigkeit der Handlung, als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit, 'vorstellt, ist *assertorisch*. Man darf ihn nicht bloß als notwendig 'zu einer ungewissen, bloß möglichen Absicht, vortragen, sondern zu einer 'Absicht, die man sicher und *a priori* [38] bei jedem
416 Menschen voraussetzen kann, 'weil sie zu seinem Wesen[39] gehört. Nun kann man die Geschicklichkeit in der 'Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein *Klugheit** im 'engsten Verstan-

* 'Das Wort Klugheit wird in zwiefachem Sinn genommen, einmal kann es 'den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die erste ist die 'Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten 'zu gebrauchen. Die zweite die Einsicht, alle diesen Absichten zu seinem eigenen 'dauernden Vorteil zu vereinigen. Die letztere ist eigentlich diejenige, worauf selbst 'der Wert der ersteren zurückgeführt wird, und wer in der ersteren Art klug ist, nicht 'aber in der zweiten, von dem könnte man besser sagen: er ist gescheit und verschlagen, 'im Ganzen aber doch unklug.

dad infinitos en número. Todas las ciencias tienen alguna parte práctica, que consta de problemas consistentes en que algún fin sea posible para nosotros y de imperativos de cómo pueda ser alcanzado. De ahí que éstos puedan llamarse, en general, imperativos de la *habilidad*. Aquí la cuestión no es en modo alguno si el fin es racional y bueno, sino sólo qué se tiene que hacer para alcanzarlo. Las prescripciones para el médico al objeto de curar a un hombre de manera fundada y para un envenenador al objeto de matarlo con seguridad son de igual valor en la medida en que cada una de ellas sirve para efectuar perfectamente su propósito. Dado que en la primera juventud no se sabe qué fines se nos podrían presentar en la vida, los padres intentan sobre todo hacer aprender a sus hijos *cosas bien diversas* y procuran su *habilidad* en el uso de los medios para todo tipo de fines *a discreción*, de ninguno de los cuales pueden determinar que no pueda acaso llegar a ser en el futuro realmente un propósito de su educando, mientras que es sin embargo *posible* que pudiera tenerlo alguna vez, y este cuidado es tan grande que les lleva comúnmente a ser negligentes en formarles y corregirles el juicio sobre el valor de las cosas que pudieran acaso ponerse como fines.

Hay, no obstante, *un* fin que se puede presuponer como real en todos los seres racionales (en tanto que les convienen los imperativos, a saber, como seres dependientes), y así pues un propósito que no es que meramente *puedan* tener, sino del que se puede presuponer con seguridad que los seres racionales en su totalidad lo *tienen* según una necesidad natural, y éste es el propósito de la *felicidad*. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio para el fomento de la felicidad es *asertórico*. No se puede lícitamente presentarlo meramente como necesario para un propósito incierto, meramente posible, sino para un propósito que se puede presuponer con seguridad y a priori en todo
416 hombre, porque pertenece a su esencia. Ahora bien, la habilidad en la elección de los medios para el mayor bienestar propio se puede denominar *prudencia** en el sentido más

* La palabra prudencia se toma en un doble sentido: por un lado, puede llevar el nombre de prudencia mundana, en el segundo sentido el de prudencia privada. La primera es la habilidad de un hombre para tener influjo sobre otros al objeto de usarlos para sus propósitos. La segunda es el conocimiento consistente en unir todos estos propósitos para el propio provecho duradero. La última es propiamente aquella a la que es remitido aun el valor de la primera, y de quien es prudente de la primera manera, pero no de la segunda, se podría decir mejor: es diestro y astuto, pero en conjunto sin embargo es imprudente.

de nennen. Also ist der Imperativ, der sich auf die Wahl 'der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, d.i. die Vorschrift der Klugheit, 'noch immer *hypothetisch*; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern 'nur als Mittel zu einer anderen Absicht geboten.

'Endlich gibt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch 'ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde 'zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist '*kategorisch*. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was 'aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst 'folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der 'Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der *Sittlichkeit* 'heißen.

'Das Wollen nach diesen dreierlei Prinzipien wird auch durch die '*Ungleichheit* der Nötigung des Willens deutlich unterschieden. Um 'diese nun auch merklich zu machen, glaube ich, daß man sie in ihrer Ordnung 'am angemessensten so benennen würde, wenn man sagte: sie wären 'entweder *Regeln* der Geschicklichkeit, oder *Ratschläge* der Klugheit, 'oder *Gebote* (*Gesetze*) der Sittlichkeit. Denn nur das Gesetz führt 'den Begriff einer *unbedingten* und zwar objektiven und mithin allgem ein 'gültigen *Notwendigkeit* bei sich, und Gebote sind Gesetze, denen 'gehorcht, d.i. auch wider Neigung Folge geleistet, werden muß. Die '*Ratgebung* enthält zwar Notwendigkeit, die aber bloß unter subjektiver 'gefälliger [40] Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder jenes 'zu seiner Glückseligkeit zähle, gelten kann; dagegen der kategorische Imperativ 'durch keine Bedingung eingeschränkt wird, und als absolut-, obgleich 'praktisch-notwendig ganz eigentlich ein Gebot heißen kann. Man 'könnte die ersteren Imperative auch *technisch* (zur Kunst gehörig), die
417 'zweiten *pragmatisch** (zur Wohlfahrt), die dritten *moralisch* (zum 'freien Verhalten überhaupt, d.i. zu den Sitten gehörig) nennen.

'Nun ensteht die Frage: wie sind alle diesen Imperative möglich? 'Diese Frage verlangt nicht zu wissen, wie die Vollziehung

* Mich deucht, die eigentliche Bedeutung des Worts *pragmatisch* könne so 'am genauesten bestimmt werden. Denn pragmatisch werden die *Sanktionen* genannt, 'welche eigentlich nicht aus dem Rechte der Staaten, als notwendige Gesetze, 'sondern aus der *Vorsorge* für die allgemeine Wohlfahrt fließen. Pragmatisch ist 'eine *Geschichte* abgefaßt, wenn sie *klug* macht, d.i. die Welt belehrt, wie sie ihren 'Vorteil besser, oder wenigstens ebensogut, als die Vorwelt, besorgen könne.

estricto. Así pues, el imperativo que se refiere a la elección de los medios para la felicidad propia, esto es, la prescripción de la prudencia, sigue siendo *hipotético*: la acción no es mandada absolutamente, sino sólo como medio para otro propósito.

Finalmente, hay un imperativo que, sin poner por fundamento como condición cualquier otro propósito que alcanzar por una cierta conducta, manda esta conducta inmediatamente. Este imperativo es *categórico*. No atañe a la materia de la acción y a lo que se siga de ella[30], sino a la forma y al principio de donde ella misma[30] se sigue, y lo esencialmente bueno de la misma[30] consiste en la actitud, sea cual sea el resultado. Este imperativo bien puede llamarse el de la *moralidad*.

El querer según estos tres tipos de principios se diferencia claramente también por la *desigualdad* de la constricción de la voluntad. Para hacer a ésta [31] también patente, creo que se los denominaría en su orden de la manera más adecuada si se dijese que son o *reglas* de la habilidad, o *consejos* de la prudencia, o *mandatos* (*leyes*) de la moralidad. Pues sólo la *ley* lleva consigo el concepto de una *necesidad incondicionada*, y, por cierto, objetiva y por tanto universalmente válida, y los mandatos son leyes a las que se tiene que obedecer, esto es, prestar seguimiento incluso en contra de la inclinación. El *asesoramiento* contiene ciertamente necesidad, pero una que puede valer meramente bajo la condición subjetiva del gusto de que este o aquel hombre cuente esto o aquello entre lo perteneciente a su felicidad; en cambio, el imperativo categórico no es limitado por ninguna condición, y como absolutamente necesario, aunque práctico-necesario, puede llamarse con entera propiedad un mandato. Se podría denominar a los primeros imperativos también *técnicos* (pertenecientes al
417 arte), a los segundos, *pragmáticos** (a la bienandanza), y a los terceros, *morales* (pertenecientes a la conducta libre en general, esto es, a las costumbres).

Y ahora surge la pregunta: ¿cómo son posibles todos esos imperativos? La pregunta no solicita saber cómo pueda pen-

* Pienso que así se puede determinar el auténtico significado de la palabra *pragmático* de la manera más exacta. Pues se denominan pragmáticas las *sanciones* que emanan propiamente no del derecho de los Estados, como leyes necesarias, sino de la *solicitud* por la bienandanza universal. Una *historia* está redactada pragmáticamente cuando hace *prudente*, esto es, instruye al mundo sobre cómo puede procurar su provecho mejor o, al menos, igual de bien que en el pasado.

der Handlung, 'welche der Imperativ gebietet, sondern wie bloß die Nötigung des Willens, 'die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne. 'Wie ein Imperativ der Geschicklichkeit möglich sei, bedarf wohl keiner besonderen 'Erörterung. Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf 'seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrlich 'notwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was 'das Wollen betrifft, analytisch; denn in dem Wollen eines Objekts, als 'meiner Wirkung, wird schon meine Kausalität, als handelnder[41] Ursache, d.i. 'der Gebrauch der Mittel, gedacht, und der Imperativ zieht den Begriff 'notwendiger Handlungen zu diesem Zwecke schon aus dem Begriff eines 'Wollens dieses Zwecks heraus (die Mittel selbst zu einer vorgesetzten Absicht 'zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber 'nicht den Grund betreffen, den Aktus des Willens, sondern das Objekt 'wirklich zu machen). Daß, um eine Linie nach einem sicheren Prinzip in 'zwei gleiche Teile zu teilen, ich aus den Enden derselben zwei Kreuzbogen 'machen müsse, das lehrt die Mathematik freilich nur durch synthetische 'Sätze; aber daß, wenn ich weiß, durch solche Handlung allein könne 'die gedachte Wirkung geschehen, ich, wenn ich die Wirkung vollständig will, 'auch die Handlung wolle, die dazu erforderlich ist, ist ein analytischer Satz; 'denn etwas als eine auf gewisse Art durch mich mögliche Wirkung, und 'mich, in Ansehung ihrer, auf dieselbe Art handelnd vorstellen, ist ganz einerlei.

'Die Imperative der Klugheit würden, wenn es nur so leicht wäre, 'einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der Geschicklichkeit 'ganz und gar übereinkommen, und ebensowohl analytisch sein. 'Denn es würde ebensowohl hier, als dort, heißen: wer den Zweck will, will 'auch (der Vernunft gemäß
418 notwendig) die einzigen Mittel, die dazu in 'seiner Gewalt sind. Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit 'ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser 'zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig 'sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache 'davon ist: daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, 'insgesamt empirisch sind, d.i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, 'daß gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein 'Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen 'Zustande erforderlich ist. Nun ists unmöglich, daß das einsehendste 'und zugleich allervermögendste, aber doch endliche

sarse el cumplimiento de la acción que el imperativo manda, sino cómo pueda pensarse meramente la constricción de la voluntad que el imperativo expresa en el problema. Cómo sea posible un imperativo de la habilidad no necesita seguramente de estudio especial. Quien quiere el fin, quiere también (en tanto que la razón tiene influjo decisivo sobre sus acciones) el medio indispensablemente necesario para él que está en su poder. Esta proposición es, en lo que atañe al querer, analítica, pues en el querer un objeto como mi efecto se piensa ya mi causalidad como causa que obra, esto es, el uso de los medios, y el imperativo ya extrae el concepto de las acciones necesarias para este fin del concepto de un querer este fin (para determinar los medios mismos para un propósito que nos hemos marcado hacen falta, sin duda, proposiciones sintéticas, pero que atañen no al fundamento para hacer real el acto de la voluntad, sino al fundamento para hacer real el objeto). Que para partir una línea en dos partes iguales según un principio seguro tengo que hacer desde los extremos de la misma dos arcos que se crucen, lo enseña la matemática sólo por proposiciones sintéticas, desde luego, pero que, si sé que únicamente a través de esa acción puede suceder el efecto citado, si quiero por completo el efecto, también quiero la acción que es precisa para él, es una proposición analítica, pues representarme algo como un efecto posible de cierta manera por mí y representarme a mí como obrando de la misma manera en lo que a él respecta es enteramente lo mismo.

Los imperativos de la prudencia coincidirían enteramente con los de la habilidad y serían de igual forma analíticos con sólo que fuese igual de fácil dar un concepto determinado de la felicidad. Pues tanto aquí como allí se diría: quien quiere el fin, quiere también (en conformidad con la razón necesariamente) los únicos medios para el mismo que están
418 en su poder. Sólo que es una desdicha que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aunque todo hombre desea llegar a ella, sin embargo nunca puede decir de modo determinado y acorde consigo mismo qué quiere y desea propiamente. La causa de ello es: que todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son en su totalidad empíricos, esto es, tienen que ser tomados en préstamo de la experiencia, y que, no obstante, para la idea de la felicidad es preciso un todo absoluto, un máximo de bienestar en mi estado actual y en todo estado futuro. Ahora bien, es imposible que el ser más penetrante y a la vez

Wesen sich einen 'bestimmten Begriff von dem mache, was er[42] hier eigentlich wolle. Will 'er[43] Reichtum, wieviel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch 'nicht auf den Hals ziehen.[44] Will er viel Erkenntnis und Einsicht 'vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die 'Übel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden 'können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen, oder seinen Begierden, 'die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. 'Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, daß es nicht ein langes 'Elend sein würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch 'Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifung abgehalten, darein unbeschränkte 'Gesundheit würde haben fallen lassen, usw. Kurz, er ist 'nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatze, mit völliger Gewißheit zu 'bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum, weil hierzu 'Allwissenheit erforderlich sein würde. Man kann also nicht nach bestimmten 'Prinzipien handeln, um glücklich zu sein, sondern nur nach empirischen 'Ratschlägen, z.B. der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung 'usw. von welchen die Erfahrung lehrt, daß sie das Wohlbefinden 'im Durchschnitt am meisten befördern. Hieraus folgt, daß die 'Imperative der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d.i. Handlungen 'objektiv als praktisch-*notwendig* darstellen können, daß sie eher 'für Anratungen (*consilia*) als Gebote (*praecepta*) der Vernunft zu halten sind, daß die Aufgabe: sicher und allgemein zu bestimmen, welche 'Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, 'völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich 'sei, der im strengen Verstande geböte, das zu tun, was glücklich macht, 'weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft 'ist, was bloß auf empirischen Gründen beruht, von denen man vergeblich 'erwartet, daß
419 sie eine Handlung bestimmen sollten, dadurch die Totalität 'einer in der Tat unendlichen Reihe von Folgen erreicht würde. 'Dieser Imperativ der Klugheit würde indessen, wenn man annimmt, die 'Mittel zur Glückseligkeit ließen sich sicher angeben, ein analytisch-praktischer 'Satz sein; denn er ist von dem Imperativ der Geschicklichkeit nur 'darin unterschieden, daß bei diesem der Zweck bloß möglich, bei jenem aber 'gegeben ist; da beide aber bloß die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem 'man voraussetzt, daß man es als Zweck wollte; so ist der Imperativ, der 'das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, in beiden 'Fällen analytisch. Es

más poderoso, pero sin embargo finito, se haga un concepto determinado de lo que propiamente quiere aquí. Si quiere[32] riqueza, cuántas preocupaciones, envidia y asechanzas no podría echarse encima con ello. Si quiere conocimiento y penetración, eso podría quizá convertirse en una vista sólo tanto más aguda para mostrarle tanto más horribles los males que ahora todavía se ocultan para él y que sin embargo no se pueden evitar, o para cargar sobre sus apetitos, que ya bastante le dan que hacer, todavía más necesidades. Si quiere una larga vida, ¿quién le garantiza que no sería una larga miseria? Si quiere por lo menos salud, con qué frecuencia los achaques del cuerpo le han mantenido apartado de excesos en los que ilimitada salud le hubiese hecho caer, etc. En breve, no es capaz de determinar según un principio con plena certeza qué le hará verdaderamente feliz, porque para ello sería precisa omnisciencia. Así pues, para ser feliz no se puede obrar según principios determinados, sino sólo según consejos empíricos, por ejemplo de la dieta, del ahorro, de la cortesía, de la reserva, etc., de los cuales la experiencia enseña que son los que más fomentan por término medio el bienestar. De aquí se sigue que los imperativos de la prudencia, para hablar con exactitud, no pueden en modo alguno mandar, esto es, exponer objetivamente acciones como práctico-*necesarias*, que han de ser tenidos más bien por consejos (*consilia*) que mandatos (*praecepta*) de la razón, que el problema: determinar segura y universalmente qué acción fomentará la felicidad de un ser racional es completamente irresoluble, y por tanto, en lo que respecta a la misma, no es posible un imperativo que mandase en sentido estricto realizar lo que hace feliz, porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa meramente
419 en fundamentos empíricos, de los que en vano se esperaría que determinasen una acción por la cual se alcanzase la totalidad de una serie de consecuencias en realidad infinita. Este imperativo de la prudencia sería sin embargo, si se supone que los medios para la felicidad se pudiesen indicar con seguridad, una proposición analítico-práctica, pues sólo es distinto del imperativo de la habilidad en que en éste el fin es meramente posible, mientras que en aquél está dado, pero como ambos mandan meramente los medios para aquello que se presupone que se quiere como fin, tenemos que el imperativo que manda el querer de los medios a quien quiere el fin es en ambos casos analítico. Así pues, en lo que

ist also in Ansehung der Möglichkeit eines solchen 'Imperativs auch keine Schwierigkeit.

'Dagegen, wie der Imperativ der *Sittlichkeit* möglich sei, ist ohne 'Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht 'hypothetisch ist und also die objektiv-vorgestellte Notwendigkeit sich auf 'keine Voraussetzung stützen kann, wie bei den hypothetischen Imperativen. 'Nur ist immer hierbei nicht aus der Acht zu lassen, daß es *durch kein 'Beispiel*, mithin empirisch auszumachen sei, ob es überall irgend einen 'dergleichen Imperativ gebe, sondern zu besorgen, daß alle, die kategorisch 'scheinen, doch versteckterweise hypothetisch sein mögen. Z.B. wenn es 'heißt: du sollst nichts betrüglich versprechen; und man nimmt an, daß die 'Notwendigkeit dieser Unterlassung nicht etwa bloße Ratgebung zu Vermeidung 'irgend eines anderen Übels sei, so daß es etwa hieße: du sollst nicht 'lügenhaft versprechen, damit du nicht, wenn es offenbar wird, dich um den 'Kredit bringest; sondern [43] eine Handlung dieser Art müsse für sich selbst als 'böse betrachtet werden, der Imperativ des Verbots sei also kategorisch; so 'kann man doch in keinem Beispiel mit Gewißheit dartun, daß der Wille 'hier ohne andere Triebfeder, bloß durchs Gesetz, bestimmt werde, ob es 'gleich so scheint; denn es ist immer möglich, daß insgeheim Furcht vor Beschämung, 'vielleicht auch dunkle Besorgnis anderer Gefahren, Einfluß auf 'den Willen haben möge. Wer kann das Nichtsein einer Ursache durch Erfahrung 'beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als daß wir jene nicht wahrnehmen? 'Auf solchen Fall aber würde der sogenannte moralische Imperativ, 'der als ein solcher kategorisch und unbedingt erscheint, in der 'Tat nur eine pragmatische Vorschrift sein, die uns auf unseren Vorteil 'aufmerksam macht, und uns bloß lehrt, diesen in acht zu nehmen.

'Wir werden also die Möglichkeit eines *kategorischen* Imperativs 'gänzlich *a priori* zu untersuchen haben, da uns hier der 420 Vorteil nicht 'zustatten kommt, daß die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben, 'und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern bloß zur Erklärung 'nötig wäre. Soviel ist indessen vorläufig einzusehen: daß der kategorische 'Imperativ allein als ein praktisches *Gesetz* laute, die übrigen insgesamt 'zwar *Prinzipien* des Willens, aber nicht Gesetze heißen können: weil, 'was bloß zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu tun notwendig ist, 'an sich als zufällig betrachtet werden kann, und

respecta a la posibilidad de un imperativo semejante no hay tampoco dificultad.

En cambio, cómo sea posible el imperativo de la *moralidad* es sin duda la única pregunta necesitada de una solución, dado que no es hipotético en modo alguno, y así pues la necesidad objetivamente representada no se puede apoyar en una presuposición, como en los imperativos hipotéticos. Sólo que aquí no hay que dejar de tener en cuenta que no se puede decidir por medio de *ningún ejemplo*, y por tanto empíricamente, si hay en algún lugar algún imperativo como ese, sino que hay que temer que todos los que parecen categóricos puedan sin embargo ser ocultamente hipotéticos. Por ejemplo, cuando se dice: no debes prometer engañosamente, y se supone que la necesidad de esta omisión no es algo así como un mero asesoramiento para evitar algún otro mal, de modo que se dijese: no debes prometer mentirosamente, para que no te prives de crédito si se hace patente, o algo así, sino que, cuando se afirma que una acción de este tipo tiene que ser considerada como mala por sí misma, y que el imperativo de la prohibición es así pues categórico, no se puede sin embargo en ningún ejemplo mostrar con seguridad que la voluntad es determinada aquí sin otros resortes, meramente por la ley, aunque así lo parezca, pues siempre es posible que en secreto pudiera tener influjo sobre la voluntad el miedo a la vergüenza, quizá también un oscuro temor a otros peligros. ¿Quién puede demostrar la no existencia de una causa por experiencia, dado que ésta no nos enseña nada que vaya más allá de que no percibimos esa causa? Pero en tal caso,[33] el imperativo que se ha dado en llamar moral, que como tal parece categórico e incondicionado, sería en realidad solamente una prescripción pragmática, que nos hace estar atentos a nuestro provecho y nos enseña meramente a tenerlo en cuenta.

Así pues, tendremos que investigar enteramente a priori la posibilidad de un imperativo *categórico*, puesto que aquí no 420 nos beneficiamos de la ventaja de que la realidad del mismo estuviese dada en la experiencia, y así pues la posibilidad fuese necesaria no para el establecimiento, sino meramente para la explicación. Con todo, provisionalmente llegamos a comprender que únicamente el imperativo categórico reza como una *ley* práctica, y los restantes pueden ciertamente llamarse en su totalidad *principios* de la voluntad, pero no leyes, dado que lo que es necesario hacer meramente para la consecución de un propósito a discreción puede ser considerado en sí como

wir von der Vorschrift 'jederzeit los sein können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das 'unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegenteils 'frei läßt, mithin allein diejenige Notwendigkeit bei sich führt, welche wir 'zum Gesetze verlangen.

'Zweitens ist bei diesem kategorischen Imperativ oder Gesetze der Sittlichkeit 'der Grund der Schwierigkeit (die Möglichkeit desselben einzusehen) 'auch sehr groß. Er ist ein synthetisch-praktischer Satz* *a priori*, und da 'die Möglichkeit der Sätze dieser Art einzusehen so viel Schwierigkeit im 'theoretischen Erkenntnisse hat, so läßt sich leicht abnehmen, daß sie im 'praktischen nicht weniger haben werde.

'Bei dieser Aufgabe wollen wir zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der 'bloße Begriff eines kategorischen Imperativs auch die Formel desselben 'an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein kategorischer Imperativ 'sein kann; denn wie ein solches absolutes Gebot möglich sei, wenn 'wir auch gleich wissen, wie es lautet, wird noch besondere und schwere Bemühung 'erfordern, die wir aber zum letzten Abschnitte aussetzen.

'Wenn ich mir einen *hypothetischen* Imperativ überhaupt denke, 'so weiß ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung 'gegeben ist. Denke ich mir aber einen *kategorischen* Imperativ, 'so weiß ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ außer 'dem Gesetze nur die Notwendigkeit der Maxime ** enthält, diesem Gesetze 'gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt 'war, so bleibt nichts, als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt 'übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und 'welche Gemäßheit allein den[47] Imperativ eigentlich notwendig vorstellt.

* 'Ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend 'einer Neigung, die Tat, *a priori*, mithin notwendig (obgleich nur objektiv, d.i. 'unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjektiven Bewegursachen völlige Gewalt 'hätte). Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung 'nicht aus einem anderen, schon vorausgesetzten analytisch ableitet (denn wir haben 'keinen so vollkommenen Willen), sondern mit dem Begriffe des Willens als[46] eines vernünftigen 'Wesens unmittelbar, als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft.

** '*Maxime* ist das subjektive Prinzip zu handeln, und muß vom *objektiven* '*Prinzip*, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die 'praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß (ofters der 'Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, 'nach welchem das Subjekt *handelt*; das Gesetz aber ist das objektive Prinzip, 'gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es *handeln soll*, 'd.i. ein Imperativ.

contingente, y siempre podemos librarnos de la prescripción si abandonamos el propósito, mientras que en cambio el mandato incondicionado no deja a discreción de la voluntad lo contrario, y por tanto únicamente él lleva consigo la necesidad que solicitamos para la ley.

En segundo lugar, en este imperativo categórico o ley de la moralidad es también muy grande el fundamento de la dificultad (de comprender la posibilidad del mismo). Es una proposición sintético-práctica* a priori, y puesto que comprender la posibilidad de las proposiciones de este tipo tiene tanta dificultad en el conocimiento teórico, fácilmente se puede deducir que no tendrá menos en el práctico.

En este problema vamos a probar primero si el mero concepto de un imperativo categórico no nos proporciona quizá también la fórmula del mismo que contiene la única proposición que puede ser un imperativo categórico, pues cómo sea posible tal mandato absoluto, aun cuando sabemos cómo reza, exigirá todavía un esfuerzo especial y difícil que dejamos para la última sección.

Cuando pienso un imperativo *hipotético* en general, no sé de antemano qué contendrá: hasta que me está dada la condición. Pero si pienso un *imperativo categórico* sé en seguida qué contiene. Pues como el imperativo, aparte de la ley, sólo contiene la necesidad de la máxima** de ser conforme a esa ley, y la ley no contiene ninguna condición a la que esté limitada, no queda sino la universalidad de una ley en general, a la cual[37] debe ser conforme la máxima de la acción, y únicamente esa conformidad es lo que el imperativo representa propiamente como necesario.

* Conecto con la voluntad, sin condición presupuesta de inclinación alguna, la acción a priori, y por tanto necesariamente (aunque sólo objetivamente, esto es, bajo la idea de una razón que tuviese pleno poder sobre todas las causas de movimiento subjetivas). Esta es, así pues, una proposición práctica que no deriva analíticamente el querer una acción de otro[34] ya presupuesto (pues no tenemos una voluntad tan perfecta), sino que lo conecta inmediatamente con el concepto de la voluntad en tanto que voluntad de un ser racional, como algo que no está contenido en él.[35]

** La *máxima* es el principio subjetivo de obrar, y tiene que ser distinguida del *principio objetivo*, a saber, de la ley práctica. Aquélla contiene la regla práctica que la razón determina[36] en conformidad con las condiciones del sujeto (frecuentemente la ignorancia o también las inclinaciones del mismo), y es, así pues, el principio según el cual *obra* el sujeto, pero la ley es el principio objetivo válido para todo ser racional y el principio según el cual *debe obrar*, esto es, un imperativo.

'Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: *'handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen 'kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*

'Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperative der 'Pflicht, als aus ihrem Prinzip abgeleitet werden können, so werden wir, 'ob wir es gleich unausgemacht lassen, ob nicht überhaupt das, was man 'Pflicht nennt, ein leerer Begriff sei, doch wenigstens anzeigen können, was 'wir dadurch denken und was dieser Begriff sagen wolle.

'Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, 'dasjenige ausmacht, was eigentlich *Natur* im allgemeinsten Verstande '(der Form nach), d.i. das Dasein der Dinge, heißt, sofern es nach allgemeinen 'Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der 'Pflicht auch so lauten: *handle so, als ob die Maxime deiner Handlung 'durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden 'sollte.*

'Nun wollen wir einige Pflichten herzählen, nach der gewöhnlichen 'Einteilung derselben, in Pflichten gegen uns selbst und gegen andere 'Menschen, in vollkommene und unvollkommene Pflichten.*

'1) Einer, der durch eine Reihe von Übeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit 'angewachsen ist, einen Überdruß am Leben empfindet, ist noch 'so weit im Besitze seiner Vernunft, daß er sich selbst fragen kann, ob es 'auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sei, sich das Leben zu 'nehmen. Nun versucht er: ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines 'Naturgesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache 'es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längeren 'Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. 'Es frägt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines 'Naturgesetz werden könne. Da sieht man aber bald, daß eine 'Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung 'es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst 'zu zerstören, ihr selbst widerspre-

422

* 'Man muß hier wohl merken, daß ich die Einteilung der Pflichten für eine 'künftige *Metaphysik der Sitten* mir gänzlich vorbehalte, diese hier also nur als 'beliebig (um meine Beispiele zu ordnen) dastehe. Übrigens verstehe ich hier unter 'einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vorteil der Neigung 'verstattet, und da habe ich nicht bloß äußere, sondern auch innere *vollkommene 'Pflichten*, welches dem in Schulen angenommenen Wortgebrauch zuwiderläuft, ich 'aber hier nicht zu verantworten gemeint bin, weil es zu meiner Absicht einerlei ist, 'ob man es mir einräumt, oder nicht.

El imperativo categórico es así pues único, y, por cierto, este: *obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal.*

Pues bien, si de este único imperativo pueden derivarse todos los imperativos del deber como de su principio, podremos al menos, aunque dejemos sin decidir si lo que en general se denomina deber no es un concepto vacío, mostrar qué pensamos con él y qué quiere decir este concepto.

Dado que la universalidad de la ley según la cual suceden efectos constituye lo que se llama propiamente *naturaleza* en el sentido más general (según la forma), esto es, la existencia de las cosas en tanto que está determinada según leyes universales, tenemos que el imperativo universal del deber también podría rezar así: *obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza.*

Vamos ahora a enumerar algunos deberes según la habitual división de los mismos en deberes hacia nosotros mismos y hacia otros hombres, en deberes perfectos e imperfectos.*

1) Uno que, por una serie de males que han crecido hasta la desesperanza, siente fastidio por la vida, está aún lo suficiente en posesión de su razón para poder preguntarse a sí mismo si quitarse la vida no será acaso contrario al deber hacia sí mismo. Prueba por tanto si la máxima de su acción puede quizá convertirse en una ley universal de la naturaleza. Su máxima es: tomo por amor propio como principio acortarme la vida si ésta me amenaza a largo plazo con más mal que agrado me promete. Nos preguntamos aún solamente si este principio del amor propio puede convertirse en una ley universal de la naturaleza. Pero entonces se ve pronto que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma por la misma sensación cuyo cometido es impulsar al fomento de la vida contradiría a esa sensación misma y,

422

* Se tiene seguramente que señalar aquí que me reservo enteramente la división de los deberes para una futura *Metafísica de las costumbres*: esta figura aquí sólo como arbitraria (para ordenar mis ejemplos). Por lo demás, aquí entiendo por deber perfecto aquel que no permite ninguna excepción en provecho de la inclinación, y entonces tengo no meramente *deberes perfectos* externos, sino también internos, lo cual va en contra del uso de las palabras admitido en las escuelas, pero aquí no pretendo justificarlo, porque para mi propósito es lo mismo si se me concede esto que si no.

chen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könne, und folglich dem obersten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerstreite.

'2) Ein anderer sieht sich durch Not gedrungen, Geld zu borgen. Er weiß wohl, daß er nicht wird bezahlen können, sieht aber auch, daß ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht festiglich verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Lust, ein solches Versprechen zu tun; noch aber hat er soviel Gewissen, sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig, sich auf solche Art aus Not zu helfen? Gesetzt, er beschlösse es doch, so würde seine Maxime der Handlung so lauten: wenn ich mich in Geldnot zu sein glaube, so will ich Geld borgen, und versprechen es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen. Nun ist dieses Prinzip der Selbstliebe, oder der eigenen Zuträglichkeit, mit meinem ganzen künftigen Wohlbefinden vielleicht wohl zu vereinigen, allein jetzt ist die Frage: ob es recht sei? Ich verwandle also die Zumutung der Selbstliebe in ein allgemeines Gesetz, und richte die Frage so ein: wie es dann stehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Gesetz würde. Da sehe ich nun sogleich, daß sie niemals[48] ein allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Not zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daß ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Äußerung, als eitles Vorgeben, lachen würde.

'3) Ein dritter findet in sich ein Talent, welches vermittelst
423 einiger Kultur ihn zu einem in allerlei Absicht brauchbaren Menschen machen könnte. Er sieht sich aber in bequemen Umständen, und zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch frägt er aber: ob, außer der Übereinstimmung, die seine Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgaben mit seinem Hange zur Ergötzlichkeit an sich hat, sie auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinstimme. Da sieht er nun, daß zwar eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könne, obgleich der Mensch (so wie die Südsee-Einwohner) sein Talent rosten ließe, und sein Leben bloß auf Müßiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit

así pues, no subsistiría como naturaleza, y por tanto es imposible que aquella máxima se dé como ley universal de la naturaleza, y por consiguiente contradice enteramente al principio supremo de todo deber.

2) Otro se ve apremiado por la necesidad a tomar dinero en préstamo. Bien sabe que no podrá pagar, pero ve también que no se le prestará nada si no promete solemnemente devolverlo en un tiempo determinado. Tiene ganas de hacer una promesa semejante, pero todavía tiene la conciencia suficiente para preguntarse: ¿no es ilícito y contrario al deber salir de la necesidad de esa manera? En el supuesto de que sin embargo lo decidiese, su máxima de la acción rezaría así: cuando crea estar apurado de dinero, tomaré dinero en préstamo y prometeré pagarlo, aunque sé que eso no sucederá nunca. Este principio del amor propio o de la propia conveniencia bien se puede quizá compaginar con mi entero bienestar futuro, sólo que ahora la pregunta es: ¿es eso justo? Transformo pues la pretensión del amor propio en una ley universal y dispongo así la pregunta: qué pasaría entonces si mi máxima se convirtiese en una ley universal. Ahí veo en seguida que nunca puede valer como una ley universal de la naturaleza ni concordar consigo misma, sino que tiene que contradecirse necesariamente. Pues la universalidad de una ley que diga que cada uno, tan pronto como crea estar necesitado, puede prometer lo que se le ocurra con la intención de no cumplirlo, haría imposible la promesa y el fin mismo que con ella se pudiera tener, ya que nadie creería que le ha sido prometido algo, sino que se reiría de toda manifestación semejante como de una simulación inútil.

423 3) Un tercero encuentra en sí un talento que por medio de algún cultivo podría hacerle un hombre útil en todo tipo de respectos. Pero se ve en circunstancias cómodas, y prefiere ir tras el placer a esforzarse en la ampliación y mejora de sus felices disposiciones naturales. Con todo, pregunta además si, aparte de la concordancia que su máxima de descuidar sus dotes naturales tiene en sí misma con su tendencia al recreo, concuerda también con lo que se denomina deber. Ve entonces que, ciertamente, una naturaleza puede subsistir todavía según una ley universal semejante, aunque el hombre (del mismo modo que los habitantes del mar del Sur) dejase oxidarse su talento y se dedicase a emplear su vida meramente en la ociosidad, el

einem Wort, auf Genuß zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich 'wollen, daß dieses ein allgemeines Naturgesetz werde, oder als 'ein solches in uns durch Naturinstinkt gelegt sei. Denn als ein vernünftiges 'Wesen will er notwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt 'werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben[49] 'sind.

'Noch denkt ein *vierter*, dem es wohl geht, indessen er sieht, daß andere 'mit großen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er auch wohl 'helfen könnte): was gehts mich an? mag doch ein jeder so glücklich sein, 'als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm 'nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden, 'oder seinem Beistande in der Not, habe ich nicht Lust, etwas beizutragen! 'Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines 'Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen, und ohne 'Zweifel noch besser, als wenn jedermann von Teilnehmung und Wohlwollen 'schwatzt, auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen 'aber auch, wo er nur kann, betrügt, das Recht der Menschen verkauft, 'oder ihm sonst Abbruch tut. Aber, obgleich es möglich ist, daß 'nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte; so 'ist es doch unmöglich, zu *wollen*, daß ein solches Prinzip als Naturgesetz 'allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst 'widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er 'anderer Liebe und Teilnehmung bedarf, und wo er, durch ein solches aus 'seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz, sich selbst alle Hoffnung 'des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.

'Dieses sind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigstens von 'uns dafür gehaltenen Pflichten, deren Abteilung[50] aus dem einigen angeführten 'Prinzip klar in die Augen
424 fällt. Man muß *wollen können*, 'daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies 'ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt. Einige 'Handlungen sind so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht 'einmal als allgemeines Naturgesetz *gedacht* werden kann; weit gefehlt, 'daß man noch *wollen* könne, es[51] *sollte* ein solches werden. Bei anderen 'ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, 'zu *wollen*, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes 'erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst wider-

recreo y la reproducción, en una palabra, en el goce; sólo que le es imposible *querer* que ésta[38] se convierta en una ley universal de la naturaleza, o que esté puesta en nosotros como tal por instinto natural. Pues como ser racional quiere necesariamente que se desarrollen en él todas las facultades, porque le están dadas y le son útiles para todo tipo de posibles propósitos.

Aún piensa un *cuarto*, a quien le va bien, pero sin embargo ve que otros (a quienes él bien podría ayudar) tienen que luchar con grandes trabajos: ¿qué me importa? ¡sea cada cual tan feliz como el cielo quiera o él pueda hacerse a sí mismo, no le privaré de nada, e incluso ni siquiera le envidiaré, sólo que no tengo ganas de contribuir con nada a su bienestar o a su socorro en la necesidad! Ahora bien, es cierto que si tal modo de pensar se convirtiese en una ley universal de la naturaleza, el género humano podría muy bien subsistir, y sin duda todavía mejor que si todo el mundo parlotea de compasión y benevolencia, e incluso en ocasiones se aplica con celo a practicarlas, pero en cambio, en cuanto puede, también engaña, vende el derecho de los hombres o le hace quebranto de algún otro modo. Pero, aunque es posible que según aquella máxima podría subsistir bien una ley universal de la naturaleza, es sin embargo imposible *querer* que un principio semejante valga en todas partes como ley de la naturaleza. Pues una voluntad que decidiese esto se contradiría a sí misma, ya que pueden ocurrir algunos casos en los que[39] necesita del amor y compasión de otros, y en los que, por esa ley de la naturaleza surgida de su propia voluntad, se sustraería a sí mismo toda esperanza del socorro que desea.

Estos son por tanto algunos de los muchos deberes reales, o al menos tenidos por nosotros como tales, cuya derivación
424 del aducido principio único salta claramente a la vista. Se tiene que *poder querer* que una máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal: este es el canon del enjuiciamiento moral de la misma[40] en general. Algunas acciones están constituidas de tal modo que su máxima ni siquiera puede ser *pensada* sin contradicción como ley universal de la naturaleza, y mucho menos se puede *querer* además que *se convirtiese* en ella. En otras no podemos encontrar, ciertamente, esa imposibilidad interna, pero es sin embargo imposible *querer* que su máxima sea elevada a la universalidad de una ley de la naturaleza, porque una voluntad semejante se contradiría a sí

sprechen 'würde. Man sieht leicht: daß die erstere der strengen oder engeren (unnachlaßlichen) 'Pflicht, die zweite nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht 'widerstreite, und so alle Pflichten, was die Art der Verbindlichkeit (nicht das Objekt ihrer Handlung) betrifft, durch diese Beispiele in ihrer Abhängigkeit 'von dem einigen Prinzip vollständig aufgestellt worden.[52]

'Wenn wir nun auf uns selbst bei jeder Übertretung einer Pflicht 'achthaben, so finden wir, daß wir wirklich nicht wollen, es solle unsere Maxime 'ein allgemeines Gesetz werden, denn das ist uns unmöglich, sondern das 'Gegenteil derselben soll vielmehr allgemein ein Gesetz bleiben; nur nehmen 'wir uns die Freiheit, für uns, oder (auch nur für diesesmal) zum 'Vorteil unserer Neigung, davon eine *Ausnahme* zu machen. Folglich, 'wenn wir alles aus einem und demselben Gesichtspunkte, nämlich der 'Vernunft, erwögen, so würden wir einen Widerspruch in unserem eigenen 'Willen antreffen, nämlich, daß ein gewisses Prinzip objektiv als allgemeines 'Gesetz notwendig sei und doch subjektiv nicht allgemein gelten, 'sondern Ausnahmen verstatten sollte. Da wir aber einmal unsere Handlung 'aus dem Gesichtspunkte eines ganz der Vernunft gemäßen, dann 'aber auch ebendieselbe Handlung aus dem Gesichtspunkte eines durch 'Neigung affizierten Willens betrachten, so ist wirklich hier kein Widerspruch, 'wohl aber ein Widerstand der Neigung gegen die Vorschrift der 'Vernunft (*antagonismus*), wodurch die Allgemeinheit des Prinzips (*universalitas*) 'in eine bloße Gemeingültigkeit (*generalitas*) verwandelt wird, 'dadurch das praktische Vernunftprinzip mit der Maxime auf dem halben 'Wege zusammenkommen soll. Ob nun dieses gleich in unserem eigenen 'unparteiisch angestellten Urteile nicht gerechtfertigt werden kann, so beweist 'es doch, daß wir die Gültigkeit des kategorischen Imperativs wirklich 'anerkennen, und uns (mit aller Achtung für denselben) nur einige, wie 'es uns scheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen erlauben.

425 'Wir haben soviel also wenigstens dargetan, daß, wenn Pflicht ein 'Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen 'enthalten soll, diese nur in kategorischen Imperativen, keineswegs 'aber in hypothetischen ausgedrückt werden könne; imgleichen haben wir, 'welches schon viel ist, den Inhalt des kategorischen Imperativs, der das 'Prinzip aller Pflicht (wenn es überhaupt dergleichen gäbe) enthalten 'müßte, deutlich und zu jedem Gebrau-

misma. Se ve fácilmente: que la primera[41] contradice al deber estricto o estrecho (inexcusable), y la segunda[42] sólo al deber amplio (meritorio), y de esta manera todos los deberes, en lo que atañe al tipo de la obligatoriedad (no al objeto de su acción), han sido establecidos en su totalidad a través de estos ejemplos en su dependencia del principio único.

Ahora bien, si en toda transgresión de un deber prestamos atención a nosotros mismos, encontramos que realmente no queremos que nuestra máxima se convierta en una ley universal, pues eso nos es imposible, sino que lo contrario de la misma[43] es lo que debe permanecer más bien universalmente como una ley, sólo que nos tomamos la libertad de hacer una *excepción* a ella para nosotros o (incluso sólo por esta vez) en provecho de nuestra inclinación. Consiguientemente, si consideráramos todo desde uno y el mismo punto de vista, a saber, desde la razón, encontraríamos una contradicción en nuestra propia voluntad, a saber, que cierto principio es necesario objetivamente como ley universal, y sin embargo subjetivamente no debería valer universalmente, sino que debería permitir excepciones. Pero como primero contemplamos nuestra acción desde el punto de vista de una voluntad enteramente conforme a la razón, pero luego consideramos también precisamente la misma acción desde el punto de vista de una voluntad afectada por inclinación, tenemos que aquí no hay realmente contradicción, pero sí una resistencia de la inclinación contra la prescripción de la razón (*antagonismus*), en virtud de la cual la universalidad del principio (*universalitas*) se transforma en una mera validez general (*generalitas*) por la cual el principio racional práctico se ha de encontrar con la máxima a mitad de camino. Pues bien, aunque esto no puede justificarse en nuestro propio juicio fallado imparcialmente, sin embargo demuestra que reconocemos realmente la validez del imperativo categórico y nos permitimos solamente (con todo respeto por el mismo) algunas excepciones, a nuestro parecer de poca monta y a las que, según nos parece, nos hemos visto forzados.

425 Hemos llegado, así pues, por lo menos a mostrar que si el deber es un concepto que ha de contener significado y legislación real para nuestras acciones se puede expresar solamente en imperativos categóricos, y de ningún modo en imperativos hipotéticos; igualmente, lo cual ya es mucho, hemos expuesto claramente y de modo determinado para todo uso el contenido del imperativo categórico, que tendría que con-

che bestimmt dargestellt. Noch sind 'wir aber nicht so weit, *a priori* zu beweisen, daß dergleichen Imperativ 'wirklich stattfinde, daß es ein praktisches Gesetz gebe, welches schlechterdings 'und ohne alle Triebfedern für sich gebietet, und daß die Befolgung 'dieses Gesetzes Pflicht sei.

'Bei der Absicht, dazu zu gelangen, ist es von der äußersten Wichtigkeit, 'sich dieses zur Warnung dienen zu lassen, daß man es sich ja nicht in 'den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Prinzips aus der *besonderen 'Eigenschaft der menschlichen Natur* ableiten zu wollen. Denn 'Pflicht soll praktisch-unbedingte Notwendigkeit der Handlung sein; sie 'muß also für alle vernünftigen Wesen (auf die nur überall ein Imperativ 'treffen kann) gelten; und *allein darum* auch für allen menschlichen Willen 'ein Gesetz sein. Was dagegen aus der besonderen Naturanlage der 'Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar, womöglich, 'aus einer besonderen Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre, 'und nicht notwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens 'gelten müßte, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber 'kein Gesetz abgeben, ein subjektives Prinzip, nach welchem wir handeln zu 'dürfen, Hang und Neigung haben, aber nicht ein objektives, nach welchem 'wir *angewiesen* wären zu handeln, wenn gleich aller unser Hang, Neigung 'und Natureinrichtung dawider wäre, so gar,[33] daß es um desto mehr 'die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweist, 'je weniger die subjektiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen sind, ohne 'doch deswegen die Nötigung durchs Gesetz nur im mindesten zu schwächen, 'und seiner Gültigkeit etwas zu benehmen.

'Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen mißlichen 'Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch 'auf der Erde, an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre 'Lauterkeit beweisen, als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, 'welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiß welche vormundschaftliche 'Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser sein 'als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft 'diktiert, und die durchaus völlig *a priori* ihren Quell, und hiermit zugleich 'ihr gebietendes Ansehen haben müssen: nichts von der Neigung des 'Menschen, sondern alles von der Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen 'Achtung für dasselbe zu erwarten, oder den

tener el principio de todo deber (si hubiese en general algo semejante). Pero todavía no hemos llegado tan lejos que demostremos a priori que un imperativo como ese se da realmente, que hay una ley práctica que manda por sí, absolutamente y sin ningún resorte, y que el cumplimiento de esa ley es un deber.

Con el propósito de llegar a ello, es de la más extrema importancia dejar que esto le sirva a uno de advertencia: que nadie deje ni siquiera que se le pase por la cabeza querer derivar la realidad de ese principio *de la propiedad especial de la naturaleza humana*. Pues el deber ha de ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción, y tiene así pues que valer para todos los seres racionales (sola y exclusivamente a los cuales puede concernir un imperativo), y *únicamente por eso* ser ley también para todas las voluntades humanas. Lo que en cambio es derivado de la especial disposición natural de la humanidad, de ciertos sentimientos y tendencias, e incluso, si fuese posible, de una especial dirección que fuese propia de la razón humana y no tuviese que valer necesariamente para la voluntad de todo ser racional, eso puede ciertamente proporcionar una máxima para nosotros, pero no una ley, un principio subjetivo, a poder lícitamente obrar según el cual tenemos tendencia e inclinación, pero no un principio objetivo a obrar según el cual se nos *intimase* aun cuando toda nuestra tendencia, inclinación y configuración natural estuviese en contra, y ello de tal manera que la sublimidad y dignidad interior del mandato en un deber quedan tanto más demostradas cuanto menos están a favor las causas subjetivas y cuanto más están en contra, pero sin por eso debilitar en lo más mínimo la constricción por la ley ni quitar algo a su validez.

Ahora bien, aquí vemos a la filosofía puesta realmente en un punto precario, que ha de ser firme, no obstante no estar suspendido de nada en el cielo ni apoyado en nada en la tierra. Aquí ha de demostrar su pureza como soberana que mantiene sus leyes por derecho propio, no como heraldo de las que le susurra un sentido implantado o quién sabe qué naturaleza tutora, las cuales,[34] en su totalidad, por mucho que puedan ser mejores que absolutamente nada, no pueden sin embargo proporcionar nunca principios, que dicta la razón y que tienen que tener su fuente, desde luego, completamente a priori, y con ello a la vez su autoridad imperativa: no esperar nada de la inclinación del hombre, sino todo del poder superior de la ley y del respeto debido por la misma, o en caso

Menschen widrigenfalls 'zur Selbstverachtung und inneren Abscheu zu verurteilen.

'Alles also, was empirisch ist, ist, als Zutat zum Prinzip der Sittlichkeit, 'nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten 'selbst höchst nachteilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis 'erhabene Wert eines schlechterdings guten Willens, eben darin besteht, 'daß das Prinzip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, 'die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sei. Wider diese Nachlässigkeit 'oder gar niedrige Denkungsart, in Aufsuchung des Prinzips unter 'empirischen Bewegursachen und Gesetzen, kann man auch nicht zu viel und 'zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer 'Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht, und in dem Traume süßer 'Vorspiegelungen (die sie doch statt der Juno eine Wolke umarmen lassen) 'der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflickten 'Bastard unterschiebt, der allem ähnlich sieht, was man 'daran sehen will, nur der Tugend nicht, für den, der sie einmal in ihrer 'wahren Gestalt erblickt hat.*

'Die Frage ist also diese: ist es ein notwendiges Gesetz *für alle 'vernünftigen Wesen*, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen 'zu beurteilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen 'Gesetzen dienen sollen? Wenn es ein solches ist, so muß es (völlig *a priori*) 'schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt 'verbunden sein. Um aber diese Verknüpfung zu entdecken, muß man, 'sosehr man sich auch sträubt, einen Schritt hinaustun, nämlich zur Metaphysik, 'obgleich in ein Gebiet derselben, welches von dem der spekulativen 'Philosophie unterschieden ist, nämlich in die Metaphysik
427 der Sitten. 'In einer praktischen Philosophie, wo es uns nicht darum zu tun ist, 'Gründe anzunehmen, von dem, was *geschieht*, sondern Gesetze von dem, 'was *geschehen soll*, ob es gleich niemals geschieht, d.i. objektiv-praktische 'Gesetze: da haben wir nicht nötig, über die Gründe Untersuchung 'anzustellen, warum etwas gefällt oder mißfällt, wie das Vergnügen der 'bloßen Emp-

* 'Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anderes, als 'die Sittlichkeit, von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unechten Schmuck 'des Lohns, oder der Selbstliebe, entkleidet, darzustellen. Wie sehr sie alsdann alles 'übrige, was den Neigungen reizend erscheint, verdunkle, kann jeder vermittelst des mindesten Versuchs seiner nicht ganz für alle Abstraktion verdorbenen Vernunft leicht innewerden.

contrario condenar al hombre al autodesprecio y a la aversión interior.

Así pues, todo lo empírico es, como añadido al principio de la moralidad, no sólo nada apto para ello, sino sumamente perjudicial para la pureza misma de las costumbres, en las cuales el valor auténtico y elevado por encima de todo precio de una voluntad absolutamente pura consiste precisamente en que el principio de la acción esté libre de todos los influjos de fundamentos contingentes, que sólo la experiencia puede proporcionar. Contra este descuido o, incluso, bajo modo de pensar en la búsqueda del principio entre causas motoras y leyes empíricas, no se puede dirigir demasiadas ni demasiado frecuentes advertencias, puesto que la razón humana en su cansancio gusta de reposar en esta almohada, y en el sueño de dulces espejismos (que en vez de a Juno le hacen abrazar a una nube) sustituye arteramente a la moralidad por un bastardo hecho de miembros recosidos y de procedencia enteramente distinta, que se parece a todo lo que se quiera ver en él, sólo no a la virtud, para quien haya alcanzado a verla alguna vez en su verdadera figura.*

La pregunta es, así pues, esta: ¿es una ley necesaria *para todos los seres racionales* enjuiciar siempre sus acciones según máximas de las que ellos mismos puedan querer que sirvan como leyes universales? Si lo es, tiene que estar enlazada ya (enteramente a priori) con el concepto de la voluntad de un ser racional en general. Pero para descubrir esta conexión se tiene que dar, por mucho que uno se resista, un paso más allá, a saber, hacia la metafísica, aunque entrando en un territorio de la misma que es distinto del de la filosofía especulativa,
427 a saber, en el de la metafísica de las costumbres. En una filosofía práctica, en donde no tenemos que admitir fundamentos de lo que *sucede*, sino leyes de lo que *debe suceder*, aunque nunca suceda, esto es, leyes objetivamente prácticas: ahí no necesitamos hacer investigación sobre los fundamentos de por qué algo gusta o disgusta, sobre cómo el placer de la mera sensación se distingue del gusto y si éste se distingue de

* Ver a la virtud en su auténtica figura no es otra cosa que presentar a la moralidad desvestida de toda mezcla de lo sensible y de todo adorno espurio de la recompensa o del amor propio. Cualquiera puede fácilmente percatarse, por medio del más pequeño ensayo de su razón no enteramente echada a perder para toda abstracción, de cuánto oscurece ella[45] entonces a todo lo restante que parece atractivo a las inclinaciones.

findung vom Geschmacke, und ob dieser von einem allgemeinen 'Wohlgefallen der Vernunft unterschieden sei; worauf Gefühl der Lust 'und Unlust beruhe, und wie hieraus Begierden und Neigungen, aus diesen 'aber, durch Mitwirkung der Vernunft, Maximen entspringen; denn das 'gehört alles zu einer empirischen Seelenlehre, welche den zweiten Teil 'der Naturlehre ausmachen würde, wenn man sie als *Philosophie der 'Natur* betrachtet, sofern sie auf *empirischen Gesetzen* gegründet ist. 'Hier aber ist vom objektiv-praktischen Gesetze die Rede, mithin von dem 'Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, sofern er sich bloß durch Vernunft 'bestimmt, da denn alles, was aufs Empirische Beziehung hat, von 'selbst wegfällt: weil, wenn die *Vernunft für sich allein* das Verhalten 'bestimmt (wovon wir die Möglichkeit jetzt eben untersuchen wollen), sie 'dieses notwendig *a priori* tun muß.

'Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, *der Vorstellung gewisser 'Gesetze gemäß* sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein 'solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein. Nun 'ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung 'dient, der *Zweck*, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, 'muß für alle vernünftigen Wesen gleich gelten. Was dagegen bloß den 'Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, 'heißt das *Mittel*. Der subjektive Grund des Begehrens ist die *Triebfeder*, 'der objektive des Wollens der *Bewegungsgrund*; daher der 'Unterschied zwischen subjektiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, 'und objektiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes 'vernünftige Wesen gelten. Praktische Prinzipien sind *formal*, wenn sie 'von allen subjektiven Zwecken abstrahieren; sie sind aber *material*, wenn 'sie diese, mithin gewisse Triebfedern, zum Grunde legen. Die Zwecke, die 'sich ein vernünftiges Wesen als *Wirkungen* seiner Handlung nach Belieben 'vorsetzt, (materiale Zwecke) sind insgesamt nur relativ; denn nur 'bloß ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des 'Subjekts gibt ihnen den Wert, der daher keine allgemeinen für alle vernünftigen 'Wesen, und auch nicht
428 für jedes Wollen gültigen und notwendigen 'Prinzipien, d.i. praktische Gesetze, an die Hand geben kann. Daher sind 'alle diesen relativen Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen.

'Gesetzt aber, es gäbe etwas, *dessen Dasein an sich selbst* einen 'absoluten Wert hat, was, als *Zweck an sich selbst*, ein Grund bestimmter 'Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in

una complacencia universal de la razón, sobre en qué descansa el sentimiento de placer y displacer, y cómo surgen de aquí apetitos e inclinaciones, y de éstos máximas por la colaboración de la razón, pues todo esto pertenece a una doctrina empírica del alma, que constituiría la segunda parte de la doctrina de la naturaleza, si se la[46] considera como *filosofía de la naturaleza* en la medida en que está fundada[47] sobre *leyes empíricas*. Pero aquí se trata de leyes objetivamente prácticas, y por tanto de la relación de una voluntad a sí misma en tanto que se determina meramente por razón, puesto que entonces todo lo que hace referencia a lo empírico desaparece de suyo: porque, si *la razón por sí sola* determina la conducta (la posibilidad de lo cual vamos a investigar justamente ahora), tiene que hacerlo necesariamente a priori.

La voluntad es pensada como una facultad de determinarse a sí mismo a obrar *en conformidad con la representación de ciertas leyes*. Y una facultad semejante podemos encontrarla sólo en seres racionales. Ahora bien, lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación es el *fin*, y éste, si es dado por mera razón, tiene que valer por igual para todos los seres racionales. Lo que en cambio contiene meramente el fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es fin se llama el *medio*. El fundamento subjetivo del deseo es el *resorte*, el fundamento objetivo del querer es el *motivo*, y de ahí la diferencia entre fines subjetivos, que descansan en resortes, y fines objetivos, que dependen de motivos que valen para todo ser racional. Los principios prácticos son *formales* si abstraen de todos los fines subjetivos, mientras que son *materiales* cuando ponen a éstos, y por tanto a ciertos resortes, como fundamento. Los fines que un ser racional se propone a discreción como *efectos* de su acción (fines materiales) son en su totalidad relativos, pues sola y meramente su relación con una facultad de desear del sujeto de un tipo especial les da el valor, el cual, por ello, no puede proporcionar principios universales válidos y necesarios para todos los seres racionales ni tampoco para todo querer, esto es, leyes prácticas.
428 De ahí que todos estos fines relativos sean sólo el fundamento de imperativos hipotéticos.

En el supuesto de que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* tuviese un valor absoluto, que como fin *en sí mismo* pudiese ser un fundamento de determinadas leyes, entonces en eso, y sólo en eso únicamente, residiría el fundamento de

ihm allein, der Grund 'eines möglichen kategorischen Imperativs, d.i. praktischen Gesetzes, liegen.

'Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen, 'existiert als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen 'Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl 'auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten 'Handlungen, jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden. Alle Gegenstände 'der Neigungen haben nur einen bedingten Wert; denn, wenn die 'Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr 'Gegenstand ohne Wert sein. Die Neigungen selber aber, als Quellen der 'Bedürfnis, haben so wenig einen absoluten Wert, um sie selbst zu 'wünschen, daß vielmehr, gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch 'eines jeden vernünftigen Wesens sein muß. Also ist der Wert aller durch 'unsere Handlung *zu erwerbenden* Gegenstände jederzeit bedingt. Die 'Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern [54] der Natur 'beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen 'Wert, als Mittel, und heißen daher *Sachen*, dagegen vernünftige 'Wesen *Personen* genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke 'an sich selbst, d.i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden 'darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand 'der Achtung ist). Dies sind also nicht bloß subjektive Zwecke, deren 'Existenz, als Wirkung unserer Handlung, *für uns* einen Wert hat; sondern 'objektive *Zwecke*, d.i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck 'ist, und zwar einen solchen,[55] an dessen statt kein anderer Zweck gesetzt werden 'kann, dem sie *bloß* als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne 'dieses überall gar nichts von *absolutem Werte* würde angetroffen 'werden; wenn aber aller Wert bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte 'für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen 'werden.

'Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip, und, in Ansehung 'des menschlichen Willens, einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß 'es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für 'jedermann Zweck ist, weil es
429 *Zweck an sich selbst* ist, ein *objektives* 'Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz 'dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: *die vernünftige Natur 'existiert als Zweck an sich selbst*. So stellt sich notwendig der Mensch 'sein eigenes Dasein vor; sofern ist es also ein *subjektives* Prinzip

un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica.

Pues bien, yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, *existe* como fin en sí mismo, *no meramente como medio* para el uso a discreción de esta o aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también en las dirigidas a otros seres racionales, siempre *a la vez como fin*. Todos los objetos de las inclinaciones tienen solamente un valor condicionado, pues si no hubiese inclinaciones y necesidades fundadas en ellas, su objeto no tendría valor. Pero las inclinaciones mismas como fuentes de las necesidades están tan lejos de tener un valor absoluto para desearlas a ellas mismas que más bien estar enteramente libre de ellas tiene que ser el deseo universal de todo ser racional. Así pues, el valor de todos los objetos *que obtener* por nuestra acción es siempre condicionado. Los seres cuya existencia descansa no en nuestra voluntad, ciertamente, sino en la naturaleza, tienen sin embargo, si son seres irracionales, solamente un valor relativo, como medios, y por ello se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales se denominan *personas*, porque su naturaleza ya los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede lícitamente ser usado *meramente* como medio, y por tanto en la misma medida restringe todo arbitrio (y es un objeto del respeto). Estos no son, así pues, fines meramente subjetivos, cuya existencia como efecto de nuestra acción tiene un valor *para nosotros*, sino *fines objetivos*, esto es, cosas cuya existencia en sí misma es fin, y, por cierto, un fin tal que en su lugar no se puede poner otro fin al servicio del cual estuviesen *meramente* como medios, porque sin esto no encontraríamos en lugar alguno absolutamente nada de *valor absoluto*, pero si todo valor fuese condicionado, y por tanto contingente, no podríamos encontrar en lugar alguno un principio práctico supremo para la razón.

Si es que ha de haber entonces un principio práctico supremo y, en lo que respecta a la voluntad humana, un imperativo categórico, tiene que ser tal que por la representación de lo que es necesariamente fin para todo el mundo,
429 porque es *fin en sí mismo*, constituya un principio *objetivo* de la voluntad, y por tanto pueda servir como ley práctica universal. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí misma*. Así se representa el hombre necesariamente su propia existencia, y en esa medida

menschlicher 'Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen 'sein Dasein, zufolge ebendesselben Vernunftgrundes, der auch für mich 'gilt, vor;* also ist es zugleich ein *objektives* Prinzip, woraus, als einem 'obersten praktischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet 'werden können. Der praktische Imperativ wird also folgender sein: *'Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als 'in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, 'niemals bloß als Mittel brauchst.* Wir wollen sehen, ob sich dieses 'bewerkstelligen lasse.

'Um bei den vorigen Beispielen zu bleiben, so wird

'erstlich, nach dem Begriffe der notwendigen Pflicht gegen sich selbst, 'derjenige, der mit Selbstmorde umgeht, sich fragen, ob seine Handlung 'mit der Idee der Menschheit, *als Zwecks an sich selbst*, zusammen bestehen 'könne. Wenn er, um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, 'sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person, bloß als *eines Mittels*, 'zu Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens. Der 'Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das *bloß* als Mittel 'gebraucht werden kann, sondern muß bei allen seinen Handlungen jederzeit 'als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über den Menschen 'in meiner Person nichts [36] disponieren, ihn zu verstümmeln, zu verderben, 'oder zu töten. (Die nähere Bestimmung dieses Grundsatzes zur Vermeidung 'alles Mißverstandes, z.B. der Amputation der Glieder, um mich 'zu erhalten, der Gefahr, der ich mein Leben aussetze, um mein Leben zu 'erhalten etc., muß ich hier vorbeigehen; sie gehört zur eigentlichen Moral).

'*Zweitens*: was die notwendige oder schuldige Pflicht gegen andere 'betrifft, so wird der, so ein lügenhaftes Versprechen gegen andere zu tun 'im Sinne hat, sofort einsehen, daß er sich eines anderen Menschen, *bloß 'als Mittels* bedienen will, ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich 'enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten 'brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, 'einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten. 'Deutlicher fällt dieser Widerstreit gegen das Prinzip anderer Menschen 'in die Augen, wenn man Beispiele von Angriffen auf Freiheit und Eigentum 'anderer herbeizieht. Denn da leuchtet

* 'Diesen Satz stelle ich hier als Postulat auf. Im letzten Abschnitte wird 'man die Gründe dazu finden.

es por tanto un principio *subjetivo* de acciones humanas. Pero así se representa también cualquier otro ser racional su existencia según precisamente el mismo fundamento racional que vale también para mí:* es por tanto a la vez un principio *objetivo*, del cual, como de un fundamento práctico supremo, tienen que poder ser derivadas todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico será así pues el siguiente: *obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio*. Vamos a ver si esto se deja poner por obra.

Para permanecer en los anteriores ejemplos,

en primer lugar, según el concepto del deber necesario hacia sí mismo, quien está dando vueltas a la idea del suicidio se preguntará si su acción puede compadecerse con la idea de la *humanidad como fin en sí misma*. Si, para escapar a un estado penoso, se destruye a sí mismo, se sirve de una persona *meramente* como un medio para la conservación de un estado soportable hasta el fin de la vida. Pero el hombre no es una cosa, y por tanto no es algo que pueda ser usado *meramente* como medio, sino que tiene que ser considerado siempre en todas nuestras acciones [39] como fin en sí mismo. Así pues, no puedo disponer del hombre en mi persona para mutilarlo, corromperlo o matarlo. (Tengo aquí que soslayar la determinación más precisa de este principio que evite todo malentendido, por ejemplo de la amputación de los miembros para conservarme, o del peligro al que expongo mi vida para conservar mi vida, etc.; esa determinación pertenece a la moral propiamente dicha).

En segundo lugar, por lo que atañe al deber necesario o debido hacia otros, el que está pensando en hacer una promesa mentirosa hacia otros comprenderá en seguida que se quiere servir de otro hombre *meramente como medio*, sin que éste contenga a la vez el fin en sí. Pues a aquel a quien yo quiero usar para mis propósitos a través de una promesa semejante le es imposible estar de acuerdo con mi manera de proceder hacia él, y contener así él mismo el fin de esa acción. Más claramente salta a la vista este conflicto con el principio de otros hombres si se aducen ejemplos de ataques a la libertad y propiedad de otros. Pues ahí es claramente evidente

* Establezco aquí esta proposición como postulado. En la última sección se encontrará los fundamentos para ella.[39]

klar ein, daß der Übertreter 'der Rechte der Menschen, sich der Person anderer bloß als Mittel zu bedienen, 'gesonnen sei, ohne in Betracht zu ziehen, daß sie als vernünftige 'Wesen, jederzeit zugleich als Zwecke, d.i. nur als solche, die von ebenderselben 'Handlung auch in sich den Zweck müssen enthalten können, geschätzt 'werden sollen.*

'*Drittens*, in Ansehung der zufälligen (verdienstlichen) Pflicht gegen 'sich selbst ists nicht genug, daß die Handlung nicht der Menschheit in unserer 'Person, als Zweck an sich selbst, widerstreite, sie muß auch *dazu zusammenstimmen*. 'Nun sind in der Menschheit Anlagen zu größerer 'Vollkommenheit, die zum Zwecke der Natur in Ansehung der Menschheit 'in unserem Subjekt gehören; diese zu vernachlässigen, würde allenfalls 'wohl mit der *Erhaltung* der Menschheit, als Zwecks an sich selbst, aber 'nicht der *Beförderung* dieses Zwecks bestehen können.

'*Viertens*, in betreff der verdienstlichen Pflicht gegen andere, ist der 'Naturzweck, den alle Menschen haben, ihre eigene Glückseligkeit. Nun 'würde zwar die Menschheit bestehen können, wenn niemand zu des anderen 'Glückseligkeit was beitrüge, dabei aber ihr nichts vorsätzlich entzöge; allein 'es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Übereinstimmung zur '*Menschheit, als Zweck an sich selbst*, wenn jedermann auch nicht[57] die 'Zwecke anderer, soviel an ihm ist, zu befördern trachtete. Denn das Subjekt, 'welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung 'bei mir *alle* Wirkung tun soll, auch, soviel möglich, *meine* 'Zwecke sein.

'Dieses Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, '*als Zwecks an sich selbst* (welche[33] die oberste
431 einschränkende 'Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist), ist nicht 'aus der Erfahrung entlehnt, erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es 'auf alle vernünftigen Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen 'keine Erfahrung zureicht: zweitens, weil darin die Menschheit

* 'Man denke ja nicht, daß hier das triviale: *quod tibi non vis fieri* etc. 'zur Richtschnur oder Prinzip dienen könne. Denn es ist, obzwar mit verschiedenen 'Einschränkungen, nur aus jenem abgeleitet; es kann kein allgemeines Gesetz sein, 'denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten 'gegen andere (denn mancher würde es gerne eingehen, daß andere ihm 'nicht wohltun sollen, wenn er es nur überhoben sein dürfte, ihnen Wohltat zu 'erzeigen), endlich nicht der schuldigen Pflichten gegeneinander; denn der Verbrecher 'würde aus diesem Grunde gegen seine strafenden Richter argumentieren, usw

que quien no respeta los derechos de los hombres tiene pensado servirse de la persona de otros meramente como medio, sin someter a consideración que como seres racionales deben ser estimados siempre a la vez como fines, esto es, sólo como seres que tienen que contener también en sí el fin de precisamente la misma acción.*

En tercer lugar, en lo que respecta al deber contingente (meritorio) hacia sí mismo, no basta que la acción no contradiga a la humanidad en nuestra persona como fin en sí misma, tiene también que *concordar con ella*. Ahora bien, en la humanidad hay disposiciones para una mayor perfección que pertenecen al fin de la naturaleza en lo que respecta a la humanidad en nuestro sujeto: descuidarlas bien podría compadecerse en todo caso con la *conservación* de la humanidad como fin en sí misma, pero no con el *fomento* de este fin.

En cuarto lugar, por lo que atañe al deber meritorio hacia otros, el fin natural que todos los hombres tienen es su propia felicidad. Ahora bien, la humanidad podría ciertamente subsistir si nadie contribuyese con nada a la felicidad del otro, pero a la vez no sustrajese nada de ella a propósito, sólo que esto es únicamente una concordancia negativa y no positiva con la *humanidad como fin en sí misma*, si todo el mundo no tratase también, en lo que pudiese, de fomentar los fines de otros. Pues los fines del sujeto que es fin en sí mismo tienen que ser también, en lo posible, *mis* fines, si es que aquella representación ha de hacer en mí *todo* su efecto.

Este principio de la humanidad y de toda naturaleza racional en general *como fin en sí misma* (el cual es la
431 suprema condición restrictiva de la libertad de las acciones de todo hombre) no está tomado en préstamo de la experiencia: primero, a causa de su universalidad, puesto que se dirige a todos los seres racionales en general, para determinar algo sobre los cuales ninguna experiencia es suficiente; en segundo lugar, porque en él la humanidad es repre-

* No se piense de ninguna manera que aquí pueda servir de criterio o principio el trivial: *quod tibi non vis fieri*, etc. Pues solamente está derivado de aquél, si bien con diferentes restricciones, no puede ser una ley universal, pues no contiene el fundamento de los deberes hacia sí mismo, ni el de los deberes de caridad hacia otros (pues más de uno estaría gustoso de acuerdo con que otros no debiesen hacerle el bien, con sólo que él pudiese estar dispensado de depararles a ellos beneficios), ni finalmente el de los deberes debidos unos a otros, pues el criminal argumentaría con este fundamento contra el juez que le castiga, etc.

nicht als 'Zweck der Menschen (subjektiv), d.i. als Gegenstand, den man sich von 'selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objektiver Zweck, der, wir 'mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende 'Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, 'mithin[39] aus reiner Vernunft entspringen muß. Es liegt nämlich der 'Grund aller praktischen Gesetzgebung *objektiv in der Regel* und der 'Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein 'fähig macht (nach dem ersten Prinzip), *subjektiv* aber im *Zwecke*; das 'Subjekt aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich 'selbst (nach dem zweiten Prinzip): hieraus folgt nun das dritte praktische 'Prinzip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben 'mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee *des Willens 'jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden 'Willens*.

'Alle Maximen werden nach diesem Prinzip verworfen, die mit der 'eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen 'können. Der Wille wird also nicht[60] lediglich dem Gesetze unterworfen, 'sondern so unterworfen, daß er auch als *selbstgesetzgebend*, und eben 'um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten 'kann) unterworfen, angesehen werden muß.

'Die Imperative nach der vorigen Vorstellungsart, nämlich der allgemein 'einer *Naturordnung* ähnlichen Gesetzmäßigkeit der Handlungen, 'oder des allgemeinen *Zwecksvorzuges* vernünftiger Wesen an sich selbst, 'schlossen zwar von ihrem gebietenden Ansehen alle Beimischung irgend 'eines Interesse, als Triebfeder, aus, eben dadurch, daß sie als kategorisch 'vorgestellt wurden; sie wurden aber nur als kategorisch *angenommen*, 'weil man dergleichen annehmen mußte, wenn man den Begriff von Pflicht 'erklären wollte. Daß es aber praktische Sätze gäbe, die kategorisch geböten, 'könnte für sich nicht bewiesen werden, so wenig,[61] wie es überhaupt in 'diesem Abschnitte auch hier noch nicht geschehen kann: allein eines hätte 'doch geschehen können, nämlich: daß die Lossagung von allem Interesse 'beim Wollen aus Pflicht, als das spezifische Unterscheidungszeichen des 'kategorischen vom hypothetischen Imperativ, in dem Imperativ selbst, durch 'irgend eine Bestimmung, die er enthielte, mit angedeutet würde, und 'dieses geschieht in gegenwärtiger dritter Formel des Prinzips, nämlich 'der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens, als *allgemein-gesetzgebenden 'Willens*.

sentada no como fin de los hombres (subjetivamente), esto es, como objeto que uno se pone de suyo realmente como fin, sino como fin objetivo, que, tengamos los fines que tengamos, debe constituir como ley la suprema condición restrictiva de todos los fines subjetivos, y por tanto tiene que surgir de razón pura. En efecto, el fundamento de toda la legislación práctica reside (según el primer principio) *objetivamente en la regla* y en la forma de la universalidad que la hace capaz de ser una ley (una ley de la naturaleza en cualquier caso), y *subjetivamente* en el *fin*, pero el *sujeto* de todos los fines es todo ser racional, como fin en sí mismo (según el segundo principio): de aquí se sigue ahora el tercer principio práctico de la voluntad, como condición suprema de la concordancia de la misma con la razón práctica universal, la idea de *la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora*.

Todas las máximas que no pueden compadecerse con la propia legislación universal de la voluntad quedan según este principio reprobadas. La voluntad, así pues, no es meramente sometida a la ley, sino que es sometida de modo tal que tiene que ser considerada también como *autolegisladora*, y precisamente por eso sólo entonces como sometida a la ley (de la que ella misma puede contemplarse a sí como autora).

Los imperativos, según el modo de representación anterior, a saber, según la conformidad a la ley de las acciones, universalmente parecida a *un orden natural*, o según la universal *primacía por lo que hace al fin* de los seres racionales en sí mismos, excluían ciertamente de su autoridad imperativa toda mezcla de algún interés como resorte, precisamente porque fueron representados como categóricos, pero fueron *supuestos* como categóricos solamente porque se tenía que suponer algo semejante si se quería explicar el concepto de deber. Pero que hubiese proposiciones prácticas que mandasen categóricamente no podría ser demostrado por sí, y tampoco puede suceder todavía aquí, igual de poco que en esta sección en general; únicamente una cosa sí que hubiese podido suceder, a saber: que el desprendimiento de todo interés en el querer por deber, como la señal específica que distingue al imperativo categórico del hipotético, fuese aludido en el imperativo mismo por alguna determinación que él contuviese, y esto sucede en la presente tercera fórmula del principio, a saber, en la idea de la voluntad de todo ser racional como *voluntad universalmente legisladora*.

'Denn wenn wir einen solchen denken, so kann, obgleich ein Wille, der '*unter Gesetzen steht*, noch vermittelst eines Interesse an dieses Gesetz 'gebunden sein mag, dennoch ein Wille, der selbst zuoberst gesetzgebend ist, 'unmöglich sofern von irgend einem Interesse abhängen; denn ein solcher 'abhängender Wille würde selbst noch eines anderen Gesetzes bedürfen, welches 'das Interesse seiner Selbstliebe auf die Bedingung einer Gültigkeit 'zum allgemeinen Gesetz einschränkte.

'Also würde das *Prinzip* eines jeden menschlichen Willens, als '*eines durch alle seinen Maximen allgemein gesetzgebenden Willens*,* 'wenn es sonst mit ihm nur seine Richtigkeit hätte, sich zum kategorischen 'Imperativ darin gar *wohl schicken*, daß es, eben um der Idee 'der allgemeinen Gesetzgebung willen, sich *auf kein Interesse gründet* 'und also unter allen [62] möglichen Imperativen allein *unbedingt* sein kann; 'oder noch besser, indem wir den Satz umkehren, wenn es einen kategorischen 'Imperativ gibt (d.i. ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen 'Wesens), so kann er nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens 'als eines solchen zu tun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend 'zum Gegenstande haben könnte; denn alsdann nur ist das praktische Prinzip 'und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Interesse 'zum Grunde haben kann.

'Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherigen Bemühungen, 'die jemals unternommen worden, um das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig 'zu machen, zurücksehen, warum sie insgesamt haben fehlschlagen 'müssen. Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, 'man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er *nur seiner eigenen* und 'dennoch *allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei, und daß er nur 'verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden, 'Willen gemäß zu handeln. Denn, wenn man sich ihn nur als 'einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen
433 dachte: so mußte dieses irgend 'ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als 'Gesetz aus *seinem* Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von *etwas 'anderem* genötigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch 'diese ganz notwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten

* 'Ich kann hier, Beispiele zur Erläuterung dieses Prinzips anzuführen, überhoben 'sein, denn die, so zuerst den kategorischen Imperativ und seine Formel erläuterten, 'können hier alle zu eben dem Zwecke dienen.

Pues si pensamos una voluntad semejante, aunque una voluntad *que está bajo leyes* pudiera aún estar atada a esa ley por medio de un interés, sin embargo una voluntad que es ella misma la legisladora más alta no puede en tanto que lo es depender de interés alguno, pues esa voluntad dependiente necesitaría ella misma todavía de otra ley que restringiese el interés de su amor propio a la condición de una validez como ley universal.

El *principio* de toda voluntad humana como *una voluntad universalmente legisladora a través de todas sus máximas*,* con sólo que por otra parte tuviese con él su corrección, sería por tanto muy *adecuado* como imperativo categórico, ya que, precisamente por mor de la idea de la legislación universal, *no se funda en un interés*, y, así pues, es entre todos los imperativos posibles el único que puede ser *incondicionado*; o todavía mejor, dando la vuelta a la proposición: si hay un imperativo categórico (esto es, una ley para toda voluntad de un ser racional), sólo puede mandar hacer todo por la máxima de la propia voluntad como una voluntad tal que a la vez se pudiese tener por objeto a sí misma como universalmente legisladora, pues sólo entonces el principio práctico y el imperativo al que ella obedece es incondicionado, porque no puede tener interés alguno como fundamento.

Así, nada tiene de extraño, si miramos hacia atrás a todos los esfuerzos emprendidos siempre y hasta ahora para encontrar el principio de la moralidad, el porqué de que hayan tenido que fallar en su totalidad. Se veía al hombre atado por su deber a leyes, pero a nadie se le ocurrió que está sometido *solamente a su legislación propia* y sin embargo *universal*, y que está atado solamente a obrar en conformidad con su propia voluntad, que es, sin embargo, según el fin natural, universalmente legisladora. Pues cuando se le pensaba sólo como sometido a una ley (sea la que sea), ésta tenía que llevar
433 consigo algún interés como atractivo o coacción, porque no surgía como ley de *su* voluntad, sino que ésta era constreñida por *otra cosa*, en conformidad con la ley, a obrar de cierto modo. Pero con esta inferencia, enteramente necesaria, quedaba irrecuperablemente perdido todo trabajo por encontrar

* Aquí puedo estar dispensado de aducir ejemplos para la aclaración de este principio, pues los que aclararon la primera vez el imperativo categórico y su fórmula pueden todos servir aquí para precisamente el mismo fin.

'Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam 'niemals Pflicht, sondern Notwendigkeit der Handlung aus einem 'gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes 'Interesse sein. Aber alsdann mußte der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen, 'und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen. Ich will also 'diesen Grundsatz das[63] Prinzip der *Autonomie* des Willens, im Gegensatz 'mit jedem anderen, das ich deshalb zur *Heteronomie* zähle, nennen.

'Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle 'Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muß, um 'aus diesem Gesichtspunkte sich selbst und seine Handlungen zu beurteilen, 'führt auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den '*eines Reichs der Zwecke*.

'Ich verstehe aber unter einem *Reiche* die systematische Verbindung 'verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil 'nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so 'wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, 'imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahiert, ein Ganzes aller 'Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der 'eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag), in systematischer Verknüpfung, 'd.i. ein Reich der Zwecke, gedacht werden können, welches nach 'obigen Prinzipien möglich ist.

'Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem *Gesetz*, daß jedes 'derselben sich selbst und alle anderen niemals bloß als *Mittel*, sondern 'jederzeit *zugleich als Zweck an sich selbst* behandeln solle.[64] Hierdurch 'aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch 'gemeinschaftliche objektive Gesetze, d.i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze 'eben die Beziehung dieser Wesen aufeinander, als Zwecke und Mittel, 'zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen 'kann.

'Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als *Glied* zum Reiche der 'Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen 'selbst unterworfen ist. Es gehört dazu *als Oberhaupt*, wenn es 'als gesetzgebend keinem Willen eines anderen unterworfen ist.

434 'Das vernünftige Wesen muß sich jederzeit als gesetzgebend in einem 'durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag 'nun sein als Glied, oder als Oberhaupt. Den Platz des letzteren kann es 'aber nicht bloß durch die Maxime seines Willens, sondern nur alsdann, 'wenn es ein

un fundamento supremo del deber. Pues nunca se obtenía deber, sino necesidad de la acción a partir de un cierto interés. Fuese este interés propio o ajeno, el imperativo tenía entonces que resultar siempre condicionado, y no podía ser apto en modo alguno como mandato moral. Voy a denominar a este principio el de la *autonomía* de la voluntad, en contraposición a cualquier otro, que, por eso, cuento entre los pertenecientes a la *heteronomía*.

El concepto de todo ser racional, que tiene que considerarse a través de todas las máximas de su voluntad como universalmente legislador para enjuiciarse a sí mismo y a sus acciones desde este punto de vista, conduce a un concepto a él anejo muy fructífero, a saber, al de *un reino de los fines*.

Por *reino* entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Pues bien, dado que las leyes determinan los fines según su validez universal, tenemos que si se abstrae de las diferencias personales de los seres racionales, e igualmente de todo contenido de sus fines privados, podrá ser pensado un conjunto de todos los fines (tanto de los seres racionales, como fines en sí, como también de los fines propios que cada cual pueda ponerse a sí mismo) en conexión sistemática, esto es, un reino de los fines que es posible según los anteriores principios.

Pues los seres racionales están todos bajo la *ley* de que cada uno de los mismos debe tratarse a sí mismo y a todos los demás *nunca meramente como medio*, sino siempre *a la vez como fin en sí mismo*. De este modo, surge un enlace sistemático de seres racionales por leyes objetivas comunes, esto es, un reino, el cual, dado que estas leyes tienen por propósito precisamente la referencia de estos seres unos a otros como fines y medios, puede llamarse un reino de los fines (desde luego, sólo un ideal).

Un ser racional pertenece al reino de los fines como *miembro* cuando es en él universalmente legislador, ciertamente, pero también está sometido él mismo a esas leyes. Pertenece a él como *cabeza* cuando como legislador no está sometido a la voluntad de otro.

434 El ser racional tiene que considerarse siempre como legislador en un reino de los fines posible por libertad de la voluntad, ya sea como miembro, ya como cabeza. Pero no puede ocupar el lugar del último meramente por la máxima de su voluntad, sino sólo cuando es un ser completamente

völlig unabhängiges Wesen, ohne Bedürfnis und Einschränkung 'seines dem Willen adäquaten Vermögens ist, behaupten.

'Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, 'dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung 'muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden, 'und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: keine 'Handlung nach einer anderen Maxime zu tun, als so, daß es auch mit ihr 'bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, *daß 'der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein 'gesetzgebend betrachten könne*. Sind nun die Maximen mit diesem 'objektiven Prinzip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, 'nicht durch ihre Natur schon notwendig einstimmig, so heißt die Notwendigkeit 'der Handlung nach jenem Prinzip praktische Nötigung, d.i. '*Pflicht*. Pflicht kommt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl 'aber jedem Gliede, und zwar allen in gleichem Maße, zu.

'Die praktische Notwendigkeit nach diesem Prinzip zu handeln, d.i. 'die Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, 'sondern bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zueinander, in 'welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als *gesetzgebend* 'betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als *Zweck an sich 'selbst* denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens 'als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen, und auch auf 'jede Handlung gegen sich selbst, und dies zwar nicht um irgend eines anderen 'praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern 'aus der Idee der *Würde* eines vernünftigen Wesens, das keinem 'Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt.

'Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen *Preis*, oder eine '*Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, 'als *Äquivalent*, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben 'ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.

'Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse 'bezieht, hat einen *Marktpreis*; das, was, auch ohne ein Bedürfnis 'vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d.i. einem Wohlgefallen am 'bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte, gemäß ist, einen *Affektionspreis*; 'das aber was die Bedingung ausmacht, unter der allein 'etwas Zweck an sich selbst

independiente, sin necesidades ni limitación de su facultad adecuada a la voluntad.

La moralidad consiste, así pues, en la referencia de toda acción a la legislación únicamente por la cual es posible un reino de los fines. Y esta legislación tiene que poder ser encontrada en todo ser racional mismo y que poder surgir de su voluntad, cuyo[50] principio es por tanto: no hacer ninguna acción según otra máxima que de modo que también pueda compadecerse con ella que sea una ley universal, y, así pues, sólo de modo *que la voluntad pueda por su máxima considerarse a sí misma a la vez como universalmente legisladora*. Ahora bien, si las máximas no son ya por su naturaleza necesariamente concordes con este principio objetivo de los seres racionales como universalmente legisladores, entonces la necesidad de la acción según aquel principio se llama constricción práctica, esto es, *deber*. El deber no conviene al cabeza en el reino de los fines, pero sí a todo miembro, y por cierto a todos en igual medida.

La necesidad práctica de obrar según ese principio, esto es, el deber, no descansa en modo alguno en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino meramente en la relación de los seres racionales unos a otros, en la cual la voluntad de un ser racional tiene que ser considerada siempre a la vez como *legisladora*, porque, de otro modo, el ser racional no podría pensarlos[51] como fin *en sí mismo*. La razón refiere, así pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier otra voluntad y también a toda acción hacia uno mismo, y esto, ciertamente, no por mor de algún otro motivo práctico o provecho futuro, sino por la idea de la *dignidad* de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que a la que da a la vez él mismo.

En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser puesta otra cosa como *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite nada equivalente, tiene una dignidad.

Lo que se refiere a las universales inclinaciones y necesidades humanas tiene un *precio de mercado*; lo que, también sin presuponer necesidades, es conforme a cierto gusto, esto es, a una complacencia en el mero juego, sin fin alguno, de nuestras facultades anímicas tiene un *precio afectivo*; pero aquello que constituye la condición únicamente bajo la cual algo puede ser fin en sí mismo no tiene meramente un valor

sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, 'd.i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d.i. *Würde*.

'Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges 'Wesen Zweck an sich selbst sein kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein 'gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist Sittlichkeit und 'die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde 'hat. Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreis: Witz, 'lebhafte Einbildungskraft und Launen[65] einen Affektionspreis: dagegen 'Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinkt) 'haben einen inneren Wert. Die Natur sowohl als Kunst enthalten nichts, 'was sie, in Ermangelung derselben, an ihre Stelle setzen könnten; denn ihr 'Wert besteht nicht in den Wirkungen, die daraus entspringen, im Vorteil 'und Nutzen, den sie schaffen, sondern in den Gesinnungen, d.i. den 'Maximen des Willens, die sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren 'bereit sind, obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte. Diese Handlungen 'bedürfen auch keiner Empfehlung von irgend einer subjektiven Disposition 'oder Geschmack, sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen 'anzusehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieselbe:[66] sie 'stellen den Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren 'Achtung dar, dazu nichts als Vernunft gefordert wird, um sie dem Willen *'aufzuerlegen*, nicht von ihm zu *erschmeicheln*, welches letztere bei 'Pflichten ohnedem ein Widerspruch wäre. Diese Schätzung gibt also den 'Wert einer solchen Denkungsart als Würde zu erkennen, und setzt sie über 'allen Preis unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung 'gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben 'zu vergreifen.

'Und was ist es denn nun, was die sittlich gute Gesinnung oder die 'Tugend berechtigt, so hohe Ansprüche zu machen? Es ist nichts Geringeres 'als der *Anteil*, den sie dem vernünftigen Wesen *an der allgemeinen 'Gesetzgebung* verschafft, und es hierdurch zum Gliede in einem möglichen 'Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu es durch seine eigene Natur 'schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend 'im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frei, nur 'denjenigen allein gehorchend, die es selbst gibt und nach welchen seine 'Maximen zu einer allgemeinen
436 Gesetzgebung (der er[67] sich zugleich selbst 'unterwirft) gehören können. Denn es hat nichts einen Wert, als den, 'welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die

relativo, esto es, un precio, sino un valor interior, esto es, *dignidad*.

Ahora bien, la moralidad es la condición únicamente bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo, porque sólo por ella es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad, y la humanidad en tanto que ésta es capaz de la misma, es lo único que tiene dignidad. La habilidad y la diligencia al trabajar tienen un precio de mercado; el ingenio, la imaginación vivaz y el humor, un precio afectivo; en cambio, la fidelidad en las promesas, la benevolencia por principios (no por instinto), tienen un valor interior. Tanto la naturaleza como el arte no contienen nada que pudieran poner en su lugar si las mismas faltasen, pues su valor no consiste en los efectos que surgen de ellas, ni en el provecho y utilidad que proporcionan, sino en las actitudes, esto es, en las máximas de la voluntad, que están dispuestas a manifestarse de esta manera en acciones, también aunque el resultado no las favoreciese. Estas acciones tampoco necesitan de la recomendación de alguna disposición subjetiva o gusto para considerarlas con inmediato favor y complacencia, ni de una tendencia o sentimiento inmediatos para las mismas: presentan a la voluntad que las ejecuta como objeto de un respeto inmediato, y no se exige sino razón para *imponerlas* a la voluntad, no para obtenerlas de ella *adulando*, lo cual, por otra parte, sería, en el caso de unos deberes, una contradicción. Esta estimación da a conocer el valor de un modo de pensar semejante como dignidad y lo[52] sitúa infinitamente por encima de todo precio, con el cual no se puede en modo alguno poner en parangón ni comparación sin, por así decir, profanar su santidad.

Y ¿qué es entonces lo que autoriza a la actitud moralmente buena o a la virtud a tener tan altas pretensiones? Nada menos que la *participación* que proporciona al ser racional *en la legislación universal*, y de este modo le hace apto para ser miembro en un posible reino de los fines, al cual ya estaba destinado por su propia naturaleza, como fin en sí mismo y precisamente por eso como legislador en el reino de los fines, como libre en lo que respecta a todas las leyes de la naturaleza, obedecedor únicamente de aquellas[53] que él mismo da y según las cuales sus máximas pueden pertenecer a una legislación
436 universal (a la que él mismo se somete a la vez). Pues nada tiene otro valor que el que la ley le determina. Pero la legislación misma, que determina todo valor, tiene que tener preci-

allen 'Wert bestimmt, muß eben darum eine Würde, d.i. unbedingten, unvergleichbaren 'Wert haben, für welchen das Wort *Achtung* allein den geziemenden 'Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen 'über sie anzustellen hat. *Autonomie* ist also der Grund der Würde der 'menschlichen und jeder vernünftigen Natur.

'Die angeführten drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen, 'sind aber im Grunde nur soviele Formeln ebendesselben Gesetzes, deren 'die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt. Indessen ist doch eine 'Verschiedenheit in ihnen, die zwar eher subjektiv als objektiv-praktisch ist, nämlich, 'um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) 'und dadurch dem Gefühle näher zu bringen. Alle Maximen haben 'nämlich

'1) eine *Form*, welche in der Allgemeinheit besteht, und da ist die 'Formel des sittlichen Imperativs so ausgedrückt: daß die Maximen so 'müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten 'sollten;

'2) eine *Maxime*,[68] nämlich einen Zweck, und da sagt die Formel: daß 'das vernünftige Wesen, als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an 'sich selbst, jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen 'und willkürlichen Zwecke dienen müsse;

'3) eine *vollständige Bestimmung* aller Maximen durch jene Formel, 'nämlich: daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen 'Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur,* zusammenstimmen 'sollen. Der Fortgang geschieht hier,[69] wie durch die Kategorien der *Einheit* 'der Form des Willens (der Allgemeinheit desselben), der *Vielheit* 'der Materie (der Objekte, d.i. der Zwecke) und der *Allheit* oder Totalität 'des Systems derselben. Man tut aber besser, wenn man in der sittlichen 'Beurteilung immer nach der strengen Methode verfährt, und die allgemeine 'Formel des kategorischen Imperativs zum Grunde legt: *handle 'nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze 'machen kann*. Will man aber dem sittlichen Gesetze zugleich *Eingang* 'verschaffen: so ist sehr nützlich, ein

437

* 'Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral 'ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der 'Zwecke eine theoretische Idee, zu Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine 'praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich 'werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß, zustande zu bringen.

samente por eso una dignidad, esto es, un valor incondicionado, incomparable, para el cual únicamente la palabra *respeto* proporciona la expresión conveniente de la estimación que un ser racional tiene que efectuar de ella.[54] La *autonomía* es, así pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.

Las tres maneras de representar el principio de la moralidad que hemos aducido son sin embargo, en el fondo, solamente otras tantas fórmulas de precisamente la misma ley, cada una de las cuales une en sí de suyo a las otras dos. No obstante, hay en ellas, con todo, una diferencia que, ciertamente, es más bien subjetivamente que objetivamente práctica, a saber, para acercar una idea de la razón a la intuición (según cierta analogía), y así al sentimiento. Todas las máximas tienen, a saber:

1) una *forma*, la cual consiste en la universalidad, y entonces la fórmula del imperativo moral está expresada así: que las máximas tienen que ser elegidas como si fuesen a valer como leyes universales de la naturaleza;

2) una *materia*, a saber, un fin, y entonces dice la fórmula: que el ser racional, como fin según su naturaleza, y por tanto como fin en sí mismo, tiene que servir para toda máxima de condición restrictiva de todos los fines meramente relativos y arbitrarios;

3) una *determinación* completa de todas las máximas a través de aquella fórmula, a saber: que todas las máximas de legislación propia[55] deben concordar para un posible reino de los fines, como un reino de la naturaleza.* La marcha discurre aquí como por las categorías de la *unidad* de la forma de la voluntad (universalidad de la misma),[56] de la *pluralidad* de la materia (los objetos, esto es, los fines) y de la *totalidad* o integridad del sistema de las mismas.[57] Pero es mejor si en el *enjuiciamiento* moral se procede siempre según el método riguroso y se pone como fundamento la fórmula universal del imperativo categórico: *obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma a la vez ley universal*. Pero si a la vez se quiere proporcionar a la ley moral *acceso*, tenemos que es muy útil

437

* La teleología considera la naturaleza como un reino de los fines, la moral considera un posible reino de los fines como un reino de la naturaleza. Allí es el reino de los fines una idea teórica para explicar lo que existe. Aquí es una idea práctica para llevar a cabo lo que no existe, pero puede llegar a ser real a través de nuestra conducta, y, por cierto, precisamente en conformidad con esa idea.

und ebendieselbe Handlung durch 'benannte drei Begriffe zu führen, und sie dadurch, soviel sich tun läßt, 'der Anschauung zu nähern.

'Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgingen, 'nämlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens. Der *Wille* 'ist *schlechterdings gut*, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn 'sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten 'kann. Dieses Prinzip ist also auch sein oberstes Gesetz: handle 'jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich 'wollen kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille 'niemals mit sich selbst im Widerstreite sein kann: und ein solcher Imperativ 'ist kategorisch. Weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen 'Gesetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung 'des Daseins der Dinge nach allgemeinen Gesetzen, die das formale 'der Natur überhaupt ist, Analogie hat, so kann der kategorische Imperativ 'auch so ausgedrückt werden: *handle nach Maximen, die sich 'selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande 'haben können*. So ist also die Formel eines schlechterdings guten Willens 'beschaffen.

'Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, daß 'sie ihr selbst einen Zweck setzt. Dieser würde die Materie eines jeden guten 'Willens sein. Da aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung '(der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens, 'durchaus von allem zu *bewirkenden* Zwecke abstrahiert werden muß (als 'der jeden Willen nur relativ gut machen würde), so wird der Zweck hier 'nicht als ein zu bewirkender, *sondern selbstständiger* Zweck, mithin 'nur negativ, gedacht werden müssen, d.i. dem niemals zuwidergehandelt, 'der also niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in 'jedem Wollen geschätzt werden muß. Dieser kann nun nichts anderes als 'das Subjekt aller möglichen Zwecke selbst sein, weil dieses zugleich das 'Subjekt eines möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser 'kann, ohne Widerspruch, keinem anderen Gegenstande nachgesetzt werden. 'Das Prinzip: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Wesen (auf 'dich selbst und andere) so, daß es in deiner Maxime zugleich als Zweck 'an sich selbst gelte, ist demnach mit dem Grundsatze: handle nach einer 'Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen 'gleich in sich enthält, im Grunde einerlei. Denn, daß ich meine Maxime

438

conducir una y la misma acción a través de los tres citados conceptos y acercarla así a la intuición, en la medida en que ello se pueda hacer.

Podemos ahora terminar allí de donde al principio partimos, a saber, en el concepto de una voluntad incondicionadamente buena. Es *absolutamente buena* la *voluntad* que no puede ser mala, cuya máxima, por tanto, si se hace de ella una ley universal, no puede nunca contradecirse a sí misma. Este principio es así pues también su ley suprema: obra siempre según aquella máxima cuya universalidad como ley puedas querer a la vez; esta es la única condición bajo la cual una voluntad no puede estar nunca en conflicto consigo misma, y un imperativo semejante es categórico. Dado que la validez de la voluntad como una ley universal para acciones posibles tiene analogía con la conexión universal de la existencia de las cosas según leyes universales, que es lo formal de la naturaleza en general, tenemos que el imperativo categórico se puede expresar también así: *obra según máximas que puedan tenerse por objeto a sí mismas a la vez como leyes universales de la naturaleza*. Así está por tanto constituida la fórmula de una voluntad absolutamente buena.

La naturaleza racional se separa de las restantes porque se pone un fin a ella misma. Éste sería la materia de toda buena voluntad. Pero como en la idea de una voluntad absolutamente buena, sin condición restrictiva (de la consecución de este o aquel fin), se tiene que abstraer por completo de todo fin que *realizar* (como de aquel que haría a toda voluntad sólo relativamente buena), tenemos que el fin tendrá que ser pensado aquí no como un fin que realizar, *sino* como un fin *independiente*, y por tanto de modo sólo negativo, esto es, como algo contra lo cual no se tiene que obrar nunca, y que, así pues, no tiene que ser estimado nunca meramente como medio, sino siempre a la vez como fin en todo querer. Ahora bien, este fin no puede ser otra cosa que el sujeto mismo de todos los fines posibles, porque es a la vez el sujeto de una posible voluntad absolutamente buena, pues ésta no puede ser pospuesta, sin contradicción, a ningún otro objeto. El principio: obra en referencia a ser racional (a ti mismo y otros) de tal modo que valga máxima a la vez como fin en sí, es según eso, en el fondo mismo que el principio: obra según una máxima que tenga en sí a la vez su propia validez universal para racional. Pues decir que debo restringir mi máxi

438

'im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit, 'als eines Gesetzes für jedes Subjekt einschränken soll, 'sagt ebensoviel, als [70] das Subjekt der Zwecke, d.i. das vernünftige Wesen 'selbst, muß niemals bloß als Mittel, sondern als oberste einschränkende 'Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d.i. jederzeit zugleich als Zweck, 'allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden.

'Nun folgt hieraus unstreitig: daß jedes vernünftige Wesen, als Zweck 'an sich selbst, sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen 'sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, 'weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung 'es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen, daß dieses [71] seine Würde '(Prärogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maximen 'jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes 'anderen vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen 'heißen), nehmen zu müssen. Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger 'Wesen (*mundus intelligibilis*) als ein Reich der Zwecke möglich, und 'zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Demnach [72] 'muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen 'jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke 'wäre. Das formale Prinzip dieser Maximen ist: handle so, als ob deine 'Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen 'sollte. Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie 'mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen, d.i. sich selbst 'auferlegten Regeln, diese [73] nur nach Gesetzen [74] äußerlich genötigter wirkenden [75] 'Ursachen. Dem unerachtet gibt man doch auch dem Naturganzen, 'ob es schon als Maschine angesehen wird, dennoch, sofern es auf vernünftige 'Wesen, als seine Zwecke, Beziehung hat, aus diesem Grunde den 'Namen eines Reichs der Natur. Ein solches Reich der Zwecke würde nun 'durch Maximen, deren Regel der kategorische Imperativ aller [76] vernünftigen 'Wesen vorschreibt, wirklich zustande kommen, *wenn sie allgemein 'befolgt würden*. Allein, obgleich das vernünftige Wesen darauf 'nicht rechnen kann, daß, wenn es auch gleich diese Maxime selbst pünktlich 'befolgte, darum jedes andere ebenderselben treu sein würde, imgleichen, 'daß das Reich der Natur und die zweckmäßige Anordnung desselben, 'mit ihm, als einem schicklichen Gliede, zu einem durch ihn [77] selbst möglichen 'Reiche der Zwecke zusammenstimmen, d.i. seine Erwar-

de los medios para todo fin a la condición de su validez universal como ley para todo sujeto es tanto como decir que el sujeto de los fines, esto es, el ser racional mismo, tiene que ser puesto como fundamento de todas las máximas de las acciones nunca meramente como medio, sino como suprema condición restrictiva en el uso de todos los medios, esto es, siempre a la vez como fin.

Pues bien, de aquí se sigue indiscutiblemente que todo ser racional como fin en sí mismo tiene a la vez que poder considerarse a sí mismo, en lo que respecta a todas las leyes a que pueda estar sometido, como universalmente legislador, porque precisamente esta aptitud de sus máximas para la legislación universal lo distingue como fin en sí mismo, e igualmente se sigue que esta su dignidad (prerrogativa) por delante de todos los seres meramente naturales lleva consigo tener que tomar sus máximas siempre desde el punto de vista de sí mismo, pero a la vez también de cualquier otro ser racional como legislador (los cuales por eso se llaman personas). De este modo es posible un mundo de seres racionales (*mundus intelligibilis*) como un reino de los fines, y, ciertamente, por la legislación propia de todas las personas como miembros. En consonancia con ello, todo ser racional tiene que obrar como si fuera por sus máximas siempre un miembro legislador en el reino universal de los fines. El principio formal de estas máximas es: obra como si tu máxima fuese a servir a la vez de ley universal (de todos los seres racionales). Un reino de los fines, así pues, sólo es posible según la analogía con un reino de la naturaleza, pero aquél sólo según máximas, esto es, reglas impuestas a sí mismo, y éste sólo según leyes de causas eficientes constreñidas exteriormente. No obstante, también al conjunto de la naturaleza, si bien es considerado como máquina, se le da sin embargo, en tanto que hace referencia a los seres racionales como sus fines, por esa razón el nombre de reino de la naturaleza. Ese reino de los fines llegaría a término realmente a través de máximas cuya regla es prescrita por el imperativo categórico a todos los seres racionales, *si éstas fuesen universalmente seguidas*. Sólo que, aunque el ser racional no puede contar con que, aun cuando él mismo siguiese puntualmente esta máxima, por eso cualquier otro sería fiel a precisamente la misma, e igualmente tampoco con que el reino de la naturaleza y la ordenación con arreglo a fines del mismo concuerden con él, como miembro adecuado para un reino de los fines posible por él mismo, esto

439 tung der Glückseligkeit 'begünstigen werde; so bleibt doch jenes Gesetz: handle nach Maximen 'eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reiche 'der Zwecke, in seiner vollen Kraft, weil es kategorisch gebietend ist. Und 'hierin liegt eben das Paradoxon: daß bloß die Würde der Menschheit, 'als vernünftiger Natur, ohne irgend einen anderen dadurch zu erreichenden 'Zweck, oder Vorteil, mithin die Achtung für eine bloße Idee, dennoch zur 'unnachlaßlichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und daß gerade in 'dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit 'derselben bestehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen 'Subjekts, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein; denn 'sonst würde es nur als dem Naturgesetze seiner Bedürfnis unterworfen 'vorgestellt werden müssen. Obgleich auch das Naturreich sowohl, als das 'Reich der Zwecke, als unter einem Oberhaupte vereinigt gedacht würde, 'und dadurch das letztere nicht mehr bloße Idee bliebe, sondern wahre Realität 'erhielte, so würde hierdurch zwar jener der Zuwachs einer starken 'Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres inneren Werts zustatten 'kommen; denn, diesem ungeachtet, müßte doch selbst dieser alleinige unumschränkte 'Gesetzgeber immer so vorgestellt werden, wie er den Wert der 'vernünftigen Wesen, nur nach ihrem uneigennützigen, bloß aus jener Idee 'ihnen selbst vorgeschriebenen Verhalten, beurteilte. Das Wesen der Dinge 'ändert sich durch ihre äußeren Verhältnisse nicht, und was, ohne an das 'letztere zu denken, den absoluten Wert des Menschen allein ausmacht, 'danach muß er auch, von wem es auch sei, selbst vom höchsten Wesen, beurteilt 'werden. *Moralität* ist also das Verhältnis[78] der Handlungen 'zur Autonomie des Willens, das ist, zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung 'durch die Maximen desselben. Die Handlung, die mit der Autonomie 'des Willens zusammen bestehen kann, ist *erlaubt*; die nicht damit 'stimmt, ist *unerlaubt*. Der Wille, dessen Maximen notwendig mit den 'Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein *heiliger*, schlechterdings 'guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten 'Willens vom Prinzip der Autonomie (die moralische Nötigung) ist *Verbindlichkeit*. 'Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht gezogen 'werden. Die objektive Notwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit 'heißt *Pflicht*.

'Man kann aus dem kurz Vorhergehenden sich es jetzt leicht erklären, 'wie es zugehe: daß, ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine 'Unterwürfigkeit unter dem Gesetze denken,

439 es, favorezcan su expectativa de felicidad, sin embargo aquella ley: obra según máximas de un miembro universalmente legislador para un meramente posible reino de los fines, permanece en todo su vigor, porque manda categóricamente. Y aquí reside precisamente la paradoja: en que meramente la dignidad de la humanidad como naturaleza racional, sin ningún otro fin o provecho que conseguir por ella, y por tanto el respeto por una mera idea, debería servir, sin embargo, de inexcusable prescripción de la voluntad, y en que justo en esta independencia de la máxima respecto de todos esos resortes consiste la sublimidad de la misma y la dignidad de todo sujeto racional de ser un miembro legislador en el reino de los fines, pues de otro modo tendría que ser representado solamente como sometido a la ley natural de sus necesidades. Aunque tanto el reino de la naturaleza como el reino de los fines fuesen pensados como unidos bajo un cabeza, y así este último reino ya no se quedase en una mera idea, sino que recibiese realidad verdadera, con ello esa idea se beneficiaría ciertamente de la adición de un fuerte resorte, pero nunca de un aumento de su valor interior, pues, de todas formas, aun este legislador único irrestricto tendría que ser representado siempre tal y como enjuicia el valor de los seres racionales sólo según su conducta desinteresada, prescrita a ellos mismos meramente a partir de aquella idea. La esencia de las cosas no cambia por sus relaciones externas, y lo único que, sin pensar en esto último, constituye el valor absoluto del hombre, según eso es según lo que el hombre tiene que ser también enjuiciado, sea por quien sea, aun por el ser supremo. La *moralidad* es, así pues, la relación de las acciones a la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal por las máximas de la misma. La acción que puede compadecerse con la autonomía de la voluntad es lícita; la que no concuerde con ella es ilícita. La voluntad cuyas máximas concuerdan necesariamente con las leyes de la autonomía es una voluntad santa, absolutamente buena. La dependencia de una voluntad no absolutamente buena respecto del principio de la autonomía (la constricción moral) es la obligación. Ésta, así pues, no puede ser asignada a un ser santo. La necesidad objetiva de una acción por obligación se llama deber.

Con base en lo que acabamos de decir podemos ahora explicarnos fácilmente cómo es que, aunque bajo el concepto de deber pensamos una sumisión bajo la ley, sin embargo

440 wir uns dadurch doch zugleich 'eine gewisse Erhabenheit und *Würde* an derjenigen Person vorstellen, 'die alle ihren Pflichten erfüllt. Denn so fern ist zwar keine Erhabenheit 'an ihr, als sie dem moralischen Gesetze *unterworfen* ist, wohl aber, 'sofern sie in Ansehung ebendesselben zugleich *gesetzgebend* und nur darum 'ihm untergeordnet ist. Auch haben wir oben gezeigt, wie weder Furcht, 'noch Neigung, sondern lediglich Achtung fürs Gesetz diejenige Triebfeder 'sei, die der Handlung einen moralischen Wert geben kann. Unser eigener 'Wille, sofern er, nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen 'möglichen allgemeinen Gesetzgebung, handeln würde, dieser uns mögliche 'Wille in der Idee, ist der eigentliche Gegenstand der Achtung, und die 'Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, 'obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst 'unterworfen zu sein.

'Die Autonomie des Willens 'als oberstes Prinzip der Sittlichkeit

'Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch 'derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände 'des Wollens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht 'anders zu wählen, als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben 'Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen sein.[79] Daß diese 'praktische Regel ein Imperativ sei, d.i. der Wille jedes vernünftigen 'Wesens an sie als Bedingung notwendig gebunden sei, kann durch bloße 'Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, 'weil es ein synthetischer Satz ist; man müßte über die Erkenntnis der 'Objekte und zu einer Kritik des Subjekts, d.i. der reinen praktischen Vernunft, 'hinausgehen, denn völlig *a priori* muß dieser synthetische Satz, der 'apodiktisch gebietet, erkannt werden können, dieses Geschäft aber gehört 'nicht in gegenwärtigen Abschnitt. Allein, daß gedachtes Prinzip der Autonomie 'das alleinige Prinzip der Moral sei, läßt sich durch bloße Zergliederung 'der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl dartun. Denn dadurch 'findet sich, daß ihr Prinzip ein kategorischer Imperativ sein müsse, dieser 'aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete.

440 a través de ello nos representamos a la vez una cierta sublimidad y *dignidad* en la persona que cumple todos sus deberes. Pues, ciertamente, no hay en ésta sublimidad en tanto que se halla *sometida* a la ley moral, pero sí en tanto que en lo que respecta precisamente a esta última es a la vez *legisladora* y sólo por eso está subordinada a ella. También hemos mostrado más arriba cómo ni el miedo ni la inclinación, sino exclusivamente el respeto por la ley es el resorte que puede dar a la acción un valor moral. Nuestra propia voluntad, en tanto que obrase sólo bajo la condición de una legislación univeral posible por sus máximas, esta voluntad posible para nosotros en la idea, es el auténtico objeto del respeto, y la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esta capacidad de ser universalmente legisladora, aunque con la condición de estar ella misma a la vez sometida precisamente a esta legislación.

La autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad

La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad por la cual ésta es una ley para ella misma (independientemente de toda constitución de los objetos del querer). El principio de la autonomía es, así pues: no elegir sino de tal modo que las máximas de la propia elección estén comprendidas a la vez en el mismo querer como ley universal. Que esta regla práctica es un imperativo, esto es, la voluntad de todo ser racional está necesariamente atada a ella como condición, no puede ser demostrado por mero análisis de los conceptos que aparecen en él, porque es una proposición sintética; se tendría que ir más allá del conocimiento de los objetos y pasar a una crítica del sujeto, esto es, de la razón práctica pura, pues esa proposición sintética, que manda apodícticamente, tiene que poder ser conocida completamente a priori, pero este quehacer no pertenece a la presente sección. Sin embargo, que el citado principio de la autonomía es el único principio de la moral, se puede muy bien mostrar por mero análisis de los conceptos de la moralidad. Pues de ese modo se encuentra que su principio tiene que ser un imperativo categórico, y éste no manda ni más ni menos que justo esa autonomía.

441 *Die Heteronomie des Willens 'als der Quell aller unechten Prinzipien der Sittlichkeit*

'Wenn der Wille irgend *worin anders*, als in der Tauglichkeit seiner 'Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn 'er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines 'seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit '*Heteronomie* heraus. Der Wille gibt alsdann sich nicht selbst, sondern 'das Objekt durch sein Verhältnis zum Willen gibt diesem das Gesetz. 'Dies Verhältnis, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorstellungen 'der Vernunft, läßt nur hypothetische Imperative möglich werden: ich 'soll etwas tun darum, *weil ich etwas anderes will*. Dagegen sagt 'der moralische, mithin kategorische Imperativ: ich soll so oder so handeln, 'ob ich gleich nichts anderes wollte. Z. E. jener sagt: ich soll nicht lügen, 'wenn ich bei Ehren bleiben will; dieser aber: ich soll nicht lügen, ob es 'mir gleich nicht die mindeste Schande zuzöge. Der letztere muß also von 'allem Gegenstande so fern abstrahieren, daß dieser gar keinen *Einfluß* 'auf den Willen habe, damit praktische Vernunft (Wille) nicht fremdes 'Interesse bloß administriere, sondern bloß ihr eigenes gebietendes Ansehen 'als oberste Gesetzgebung beweise. So soll ich z.B. fremde Glückseligkeit 'zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz was gelegen 'wäre (es sei durch unmittelbare Neigung, oder irgend ein Wohlgefallen 'indirekt durch Vernunft), sondern bloß deswegen, weil die Maxime, die sie 'ausschließt, nicht in einem und demselben Wollen, als allgemeines[30] Gesetz, 'begriffen werden kann.

'Einteilung 'aller möglichen Prinzipien der Sittlichkeit 'aus dem 'angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie

'Die menschliche Vernunft hat hier, wie allerwärts in ihrem reinen 'Gebrauche, solange es ihr an Kritik fehlt, vorher alle möglichen unrechten 'Wege versucht, ehe es ihr gelingt, den einzigen wahren zu treffen.

'Alle Prinzipien, die man aus diesem Gesichtspunkte nehmen mag, 'sind entweder *empirisch* oder *rational*. Die *ersteren*, aus
442 dem Prinzip 'der *Glückseligkeit*, sind aufs physische oder moralische Gefühl, die 'zweiten, aus dem Prinzip der *Vollkommenheit*,

441 *La heteronomía de la voluntad como la fuente de todos los principios espurios de la moralidad*

Si la voluntad busca la ley que ha de determinarla en *algún otro lugar* que en la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal, y por tanto si busca esa ley saliendo de sí misma, en la constitución de cualquiera de sus objetos, resulta siempre *heteronomía*. La voluntad no se da entonces la ley a sí misma, sino que se la da el objeto por su relación a la voluntad. Esta relación, descanse en la inclinación o en representaciones de la razón, deja que se hagan posibles sólo imperativos hipotéticos: debo hacer algo *porque quiero otra cosa*. En cambio, el imperativo moral, y por tanto categórico, dice: debo obrar de este o de aquel modo, aunque no quisiese otra cosa. Por ejemplo, aquél dice: no debo mentir, si quiero mantener mi reputación, pero éste dice: no debo mentir, aunque ello no me produjese la menor deshonra. El último, así pues, tiene que abstraer de todo objeto hasta que éste no tenga *influjo* alguno sobre la voluntad, para que la razón práctica (voluntad) no meramente administre interés ajeno, sino que demuestre meramente su propia autoridad imperativa como legislación suprema. Así, por ejemplo, debo intentar fomentar la felicidad ajena, no como si me fuese algo en su existencia (ya sea por inclinación inmediata, o alguna complacencia indirecta de la razón), sino meramente porque la máxima que la excluye no puede estar comprendida en uno y el mismo querer como ley universal.

División de todos los posibles principios de la moralidad a partir del supuesto concepto fundamental de la heteronomía

La razón humana, aquí como en todas partes en su uso puro, mientras le falta crítica, ha intentado primero todos los posibles caminos errados antes de conseguir dar con el único verdadero.

Todos los principios que se quiera tomar desde este punto de vista son o *empíricos* o *racionales*. Los *primeros*, tomados
442 del principio de la *felicidad*, están edificados sobre el sentimiento físico o moral; los segundos, tomados del principio de

entweder auf den 'Vernunftbegriff derselben, als möglicher Wirkung, oder auf den Begriff 'einer selbstständigen Vollkommenheit (den Willen Gottes), als bestimmende 'Ursache unseres Willens, gebaut.

'*Empirische Prinzipien* taugen überall nicht dazu, um moralische 'Gesetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle 'vernünftigen Wesen ohne Unterschied gelten sollen, die unbedingte praktische 'Notwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der 'Grund derselben von der *besonderen Einrichtung der menschlichen 'Natur*, oder den zufälligen Umständen hergenommen wird, darin sie 'gesetzt ist. Doch ist das Prinzip der *eigenen Glückseligkeit* am meisten 'verwerflich, nicht bloß deswegen, weil es falsch ist, und die Erfahrung dem 'Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten 'richte, widerspricht auch nicht bloß, weil es gar nichts zur Gründung der 'Sittlichkeit beiträgt indem es ganz was anderes ist, einen glücklichen, als 'einen guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vorteil abgewitzt, 'als ihn tugendhaft zu machen: sondern weil es der Sittlichkeit Triebfedern 'unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, 'indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine 'Klasse stellen und nur den Kalkül besser ziehen lehren, den spezifischen 'Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen; dagegen das moralische 'Gefühl, dieser vermeintliche besondere Sinn* (so seicht auch die Berufung 'auf selbigen ist, indem diejenigen, die nicht *denken* können, selbst in dem, 'was bloß auf allgemeine Gesetze ankommt, sich durchs *Fühlen* auszuhelfen 'glauben, so wenig auch Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich 'voneinander unterschieden sind, einen gleichen Maßstab des Guten und 'Bösen abgeben, auch einer durch sein Gefühl für andere gar nicht gültig 'urteilen kann), dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher 'bleibt, daß er der Tugend die Ehre beweist, das Wohlgefallen und die 'Hochschätzung für sie ihr *unmittelbar* zuzuschreiben, und
443 ihr nicht gleichsam 'ins Gesicht sagt, daß es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vorteil 'sei, der uns an sie knüpfe.

* 'Ich rechne das Prinzip des moralischen Gefühls zu dem der Glückseligkeit, 'weil ein jedes empirische Interesse durch die Annehmlichkeit, die etwas nur gewährt, 'es mag nun unmittelbar und ohne Absicht auf Vorteile, oder in Rücksicht auf 'dieselbe geschehen, einen Beitrag zum Wohlbefinden verspricht. Imgleichen muß 'man das Prinzip der Teilnehmung an anderer Glückseligkeit, mit *Hutcheson*, zu 'demselben von ihm angenommenen moralischen Sinne rechnen.

la perfección, sobre el concepto racional de la misma como efecto posible o sobre el concepto de una perfección independiente (la voluntad de Dios) como causa determinante de nuestra voluntad.

Los *principios empíricos* no son en modo alguno aptos para fundar sobre ellos leyes morales. Pues la universalidad con que han de valer para todos los seres racionales sin distinción, la necesidad práctica incondicionada que de este modo les[58] es impuesta, desaparece cuando el fundamento de la misma[59] es tomado de la *especial configuración de la naturaleza humana*, o de las circunstancias contingentes en que está puesta. Sin embargo, el principio de la *felicidad propia* es el más reprobable, no meramente porque es falso y la experiencia contradice la pretensión de que el bienestar se rige siempre por el bien obrar, tampoco meramente porque no contribuye absolutamente en nada a la fundación de la moralidad, ya que es enteramente distinto hacer un hombre feliz de hacer un hombre bueno, y hacer a este prudente y avisado en la busca de su provecho que hacerle virtuoso, sino porque pone en la base de la moralidad resortes que más bien la minan y aniquilan su entera sublimidad, ya que colocan en una misma clase las causas motoras que llevan a la virtud con las que llevan al vicio, y enseñan solamente a hacer mejor el cálculo, pero borran enteramente la diferencia específica entre ambos; en cambio, el sentimiento moral, ese supuesto sentido especial* (por superficial que sea la apelación al mismo, ya que quienes no pueden *pensar* creen poder salir adelante por medio del *sentir* aun en aquello en lo que meramente importan leyes universales, por poco también que los sentimientos, que por naturaleza son infinitamente distintos unos de otros en el grado, den una escala uniforme del bien y del mal, y tampoco puede uno, de ningún modo, juzgar válidamente para otros a través de su sentimiento), permanece, sin embargo, más cerca de la moralidad y de su dignidad, porque hace a la virtud el honor de adscribirle *inmediatamente* la complacencia y la alta estima por ella y no le dice a la cara, valga la
443 expresión, que no es su belleza, sino sólo el provecho, el que nos vincula a ella.

* Incluyo el principio del sentimiento moral en el de la felicidad, porque todo interés empírico promete una contribución al bienestar a través del agrado que algo proporciona de algún modo, ya suceda eso inmediatamente y sin propósito de ventajas, ya en atención a éstas. Igualmente se tiene que incluir el principio de la compasión en la felicidad de otros, con *Hutcheson*, en el mismo sentido moral por él supuesto.

'Unter den *rationalen*, oder Vernunftgründen der Sittlichkeit, ist 'doch der ontologische Begriff der *Vollkommenheit* (so leer, so unbestimmt, 'mithin unbrauchbar er auch ist, um in dem unermeßlichen Felde 'möglicher Realität die für uns schickliche größte Summe auszufinden, 'sosehr er auch, um die Realität, von der hier die Rede ist, spezifisch von jeder 'anderen zu unterscheiden, einen unvermeidlichen Hang hat, sich im Zirkel 'zu drehen, und die Sittlichkeit, die er erklären soll, insgeheim vorauszusetzen, 'nicht vermeiden kann), dennoch besser als der theologische Begriff, sie von 'einem göttlichen, allervollkommensten Willen abzuleiten, nicht bloß deswegen, 'weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von 'unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein 'ableiten können, sondern weil, wenn wir dieses nicht tun (wie es denn, 'wenn es geschähe, ein grober Zirkel im Erklären sein würde), der uns noch 'übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, 'mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers 'verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade 'entgegengesetzt wäre, die Grundlage machen müßte.

'Wenn ich aber zwischen dem Begriff des moralischen Sinnes und 'dem der Vollkommenheit überhaupt (die beide der Sittlichkeit wenigstens 'nicht Abbruch tun, ob sie gleich dazu gar nichts taugen, sie als Grundlagen 'zu unterstützen) wählen müßte: so würde ich mich für den letzteren 'bestimmen, weil[31] da er wenigstens die Entscheidung der Frage von der 'Sinnlichkeit ab und an den Gerichtshof der reinen Vernunft zieht, ob er 'gleich auch hier nichts entscheidet, dennoch die unbestimmte Idee (eines an 'sich guten Willens) zur näheren Bestimmung unverfälscht aufbehält.

'Übrigens glaube ich einer weitläufigen Widerlegung aller diesen Lehrbegriffe 'überhoben sein zu können. Sie ist so leicht, sie ist von denen selbst, 'deren Amt es erfordert, sich doch für eine dieser Theorien zu erklären (weil 'Zuhörer den Aufschub des Urteils nicht wohl leiden mögen), selbst vermutlich 'so wohl eingesehen, daß dadurch nur überflüssige Arbeit geschehen 'würde. Was uns aber hier mehr interessiert, ist, zu wissen: daß diese 'Prinzipien überall nichts als Heteronomie des Willens zum ersten Grunde 'der Sittlichkeit aufstellen, und eben darum notwendig ihres Zwecks verfehlen 'müssen.

444 'Allenthalben, wo ein Objekt des Willens zum Grunde gelegt werden 'muß, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn

Entre los fundamentos de la moralidad *racionales* o de la razón,[50] el concepto ontológico de la *perfección* (por vacío, por indeterminado, y, así, inutilizable que sea para hallar en el inmensurable campo de realidad posible la mayor suma apropiada para nosotros, por mucho que tenga una inevitable tendencia a dar vueltas en círculo para distinguir específicamente de cualquier otra la realidad de que aquí se trata, y no pueda evitar presuponer secretamente la moralidad que ha de explicar) es, sin embargo, mejor que el concepto teológico consistente en derivarla[51] de una voluntad omniperfecta y divina, no meramente porque no podemos intuir su perfección, sino que únicamente podemos derivarla de nuestros conceptos, entre los cuales el de la moralidad es el más eminente, sino porque, si no hacemos esto (lo que sería, si sucediese, un grosero círculo en la explicación), el concepto que todavía nos queda de su[52] voluntad a partir de las propiedades del apetito de honor y de dominio, enlazadas con las terribles representaciones del poder y del afán de venganza, tendría que ser el fundamento de un sistema de las costumbres que sería directamente opuesto a la moralidad.

Con todo, si yo tuviese que elegir entre el concepto del sentido moral y el de la perfección en general (al menos, ninguno de los dos hace quebranto a la moralidad, aunque no son absolutamente nada aptos para apoyarla como fundamentos), me determinaría en favor del último, porque como al menos retira de la sensibilidad la decisión de la cuestión y la lleva al tribunal de la razón pura, aunque tampoco decide nada aquí, sin embargo guarda sin falsearla la idea indeterminada (de una voluntad buena en sí) para una determinación más precisa.

Creo, por lo demás, poder estar dispensado de una refutación detallada de todos estos sistemas. Es tan fácil, está aun, probablemente, tan bien comprendida por los mismos cuyo cargo exige declararse en favor de alguna de estas teorías (dado que los oyentes no soportan fácilmente la dilación del fallo), que de ello sólo resultaría trabajo superfluo. Y lo que más nos interesa aquí es saber que estos principios no establecen en modo alguno como primer fundamento de la moralidad sino heteronomía de la voluntad, y precisamente por eso tienen que errar necesariamente su fin.

444 Dondequiera que un objeto de la voluntad tiene que ser puesto como fundamento para prescribir a ésta la regla que

bestimme, da ist die 'Regel nichts als Heteronomie; der Imperativ ist bedingt, nämlich: *wenn* 'oder *weil* man dieses Objekt will, soll man so oder so handeln; mithin 'kann er niemals moralisch, d.i. kategorisch, gebieten. Er[82] mag nun das 'Objekt vermittelst der Neigung, wie beim Prinzip der eigenen Glückseligkeit, 'oder vermittelst der auf Gegenstände unseres möglichen Wollens überhaupt 'gerichteten Vernunft, im Prinzip der Vollkommenheit, den Willen 'bestimmen, so bestimmt sich der Wille niemals *unmittelbar* selbst durch 'die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder, welche 'die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat; *ich soll 'etwas tun, darum, weil ich etwas anderes will*, und hier muß 'noch ein anderes Gesetz in meinem Subjekt zum Grunde gelegt werden, 'nach welchem ich dieses Andere notwendig will, welches Gesetz wiederum 'eines Imperativs bedarf, der diese Maxime einschränke. Denn weil der 'Antrieb, der[83] die Vorstellung eines durch unsere Kräfte möglichen Objekts 'nach der Naturbeschaffenheit des Subjekts auf seinen Willen ausüben soll, 'zur Natur des Subjekts gehört, es sei der Sinnlichkeit (der Neigung und 'des Geschmacks) oder des Verstandes und der Vernunft, die nach der besonderen 'Einrichtung ihrer Natur an einem Objekte sich mit Wohlgefallen 'üben,[84] so gäbe eigentlich die Natur das Gesetz, welches, als ein solches, nicht 'allein durch Erfahrung erkannt und bewiesen werden muß, mithin an sich 'zufällig ist und zur apodiktischen praktischen Regel, dergleichen die moralische 'sein muß, dadurch untauglich wird, sondern es ist immer nur 'Heteronomie des Willens, der Wille gibt sich nicht selbst, sondern ein 'fremder Antrieb gibt ihm, vermittelst einer auf die Empfänglichkeit desselben 'gestimmten Natur des Subjekts, das Gesetz.

'Der schlechterdings gute Wille, dessen Prinzip ein kategorischer Imperativ 'sein muß, wird also, in Ansehung aller Objekte unbestimmt, bloß 'die *Form des Wollens* überhaupt enthalten, und zwar als Autonomie, 'd.i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst 'zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das 'sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend 'eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen.

'*Wie ein solcher synthetischer praktischer Satz a priori möglich* 'und warum er notwendig sei, ist eine Aufgabe, deren Auflösung nicht 'mehr binnen den Grenzen der Metaphysik der Sitten liegt, auch haben wir 'seine Wahrheit hier nicht behauptet, viel weni-

445

la determine, la regla no es sino heteronomía; el imperativo es condicionado, a saber: *si* o *porque* se quiere este objeto, se debe obrar de este o de aquel modo, y por tanto nunca puede mandar moralmente, esto es, categóricamente. Sea que el objeto determine a la voluntad por medio de la inclinación, como en el principio de la felicidad propia, o por medio de la razón dirigida a los objetos de nuestra voluntad posible en general, en el principio de la perfección, tenemos por tanto que la voluntad no se determina nunca *inmediatamente* a sí misma por la representación de la acción, sino sólo por los resortes que el efecto previsto de la acción tiene sobre la voluntad: *debo hacer algo, porque quiero otra cosa*, y aquí tiene que ser puesta como fundamento en mi sujeto otra ley más, según la cual quiero necesariamente esta otra cosa, y esa ley, a su vez, necesita de un imperativo que restrinja esta máxima. Pues dado que el impulso que ejerza la representación de un objeto posible por nuestras fuerzas sobre la voluntad del sujeto, según la constitución natural de éste, pertenece a la naturaleza del sujeto, ya sea de la sensibilidad (inclinación y gusto), o del entendimiento y la razón, los cuales, según la especial configuración de su naturaleza, se ejercitan con complacencia en un objeto, tenemos que propiamente daría la ley la naturaleza, y esa ley, como tal, no sólo tiene que ser conocida y demostrada por experiencia, y por tanto es en sí misma contingente y por ello no apta como regla práctica apodíctica, como tiene que serlo la regla moral, sino que es *siempre solamente heteronomía* de la voluntad: la voluntad no se da a sí misma la ley, sino que se la da un impulso ajeno por medio de una naturaleza del sujeto dispuesta para la receptividad del mismo.[63]

La voluntad absolutamente buena, cuyo principio tiene que ser un imperativo categórico, contendrá así pues, indeterminada en lo que respecta a todos los objetos, meramente *la forma del querer* en general, y por cierto como autonomía; esto es, la aptitud de la máxima de toda buena voluntad para hacerse a sí misma ley universal es ella misma la única ley que se impone a sí misma la voluntad de todo ser racional,[64] sin poner en la base como fundamento ningún resorte e interés de los mismos.[65]

Cómo sea posible tal proposición práctica sintética a priori y por qué sea necesaria es un problema cuya solución ya no reside dentro de los límites de la metafísica de las costumbres, y tampoco hemos afirmado aquí su verdad, ni mucho

445

ger vorgegeben, einen Beweis 'derselben in unserer Gewalt zu haben. Wir zeigten nur durch Entwicklung 'des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit: 'daß eine Autonomie des Willens demselben, unvermeidlicherweise, anhänge, 'oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für Etwas, und 'nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit, hält, muß das angeführte 'Prinzip derselben zugleich einräumen. Dieser Abschnitt war also, 'ebenso, wie der erste, bloß analytisch. Daß nun Sittlichkeit kein Hirngespinst 'sei, welches alsdann folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm 'die Autonomie des Willens wahr, und als ein Prinzip *a priori* schlechterdings 'notwendig ist, erfordert einen *möglichen synthetischen Gebrauch 'der reinen praktischen Vernunft*, den wir aber nicht wagen 'dürfen, ohne eine *Kritik* dieses Vernunftvermögens selbst voranzuschicken, 'von welcher wir in dem letzten Abschnitte die zu unserer Absicht hinlänglichen 'Hauptzüge darzustellen haben.

menos pretendido tener en nuestro poder una demostración de la misma. Hemos mostrado solamente por desarrollo del concepto de la moralidad que universalmente circula que una autonomía de la voluntad es inevitablemente aneja a ese concepto, o, más bien, le sirve de fundamento. Así pues, quien tiene a la moralidad por algo, y no por una idea quimérica sin verdad, tiene que admitir a la vez el principio de la misma que hemos aducido. Esta sección ha sido, así pues, al igual que la primera, meramente analítica. Ahora bien, que la moralidad no sea una quimera, lo cual se sigue tan pronto como el imperativo categórico, y con él la autonomía de la voluntad, es verdadero y absolutamente necesario como un principio a priori, exige un uso sintético posible de la razón práctica pura, al que no nos es lícito atrevernos sin hacer que preceda una crítica de esta facultad racional misma, de la cual crítica tenemos que exponer en la última sección los principales rasgos suficientes para nuestro propósito.

446 'Dritter Abschnitt

'Übergang 'von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen 'praktischen Vernunft

'Der Begriff der Freiheit 'ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens

'Der *Wille* ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie 'vernünftig sind, und *Freiheit* würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität 'sein, da sie unabhängig von fremden sie *bestimmenden* Ursachen 'wirkend sein kann; so wie *Naturnotwendigkeit* die Eigenschaft der 'Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen 'zur Tätigkeit bestimmt zu werden.

'Die angeführte Erklärung der Freiheit ist *negativ*, und daher, um 'ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein *positiver* 'Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Da der Begriff 'einer Kausalität den von *Gesetzen* bei sich führt, nach welchen durch 'etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt 'werden muß: so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft 'des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern 'muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer 'Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding. Die 'Naturnotwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn 'jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, daß etwas anderes die 'wirkende Ursache zur Kausalität bestimmte; was
447 kann denn wohl die Freiheit 'des Willens sonst sein, als Autonomie, d.i. die Eigenschaft des Willens, 'sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen 'Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner 'anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein

446 Tercera sección

Tránsito de la Metafísica de las costumbres 'a la Crítica de la razón práctica pura

El concepto de la libertad es la clave para la explicación de la autonomía de la voluntad

La *voluntad* es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y la *libertad* sería la propiedad de esta causalidad de poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la *determinen*, del mismo modo que la *necesidad natural* la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas ajenas.

La aducida explicación de la libertad es *negativa*, y por ello infructuosa para comprender su esencia, sólo que de ella fluye un concepto *positivo* de la misma, que es tanto más rico en contenido y fructífero. Como el concepto de una causalidad lleva consigo el de *leyes* según las cuales por algo que llamamos causa tiene que ser puesta otra cosa, a saber, la consecuencia, tenemos que la libertad, si bien no es una propiedad de la voluntad según leyes naturales, sin embargo no por eso carece por completo de ley, sino que tiene que ser más bien una causalidad según leyes inmutables, pero de tipo especial,[66] pues de otro modo una voluntad libre sería un absurdo. La necesidad natural era una heteronomía de las causas eficientes, pues todo efecto era posible sólo según la ley de que otra cosa determinase a la causa eficiente a la causalidad.
447 ¿Qué podrá ser entonces la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Pero la proposición: la voluntad es en todas las acciones una ley para[67] sí misma, caracteriza solamente el principio de no obrar según otra máxima que la que pueda

allgemeines 'Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des 'kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit: also ist ein 'freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.

'Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit 'samt ihrem Prinzip daraus, durch bloße Zergliederung ihres Begriffs. 'Indessen ist das letztere doch immer ein synthetischer Satz: ein 'schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, 'als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann, denn durch Zergliederung 'des Begriffs von einem schlechthin guten Willen, kann jene 'Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche synthetische Sätze 'sind aber nur dadurch möglich, daß beide Erkenntnisse durch die Verknüpfung 'mit einem dritten, darin sie beiderseits anzutreffen sind, untereinander 'verbunden werden. Der *positive* Begriff der Freiheit schafft dieses 'dritte, welches nicht, wie bei den physischen Ursachen, die Natur der Sinnenwelt 'sein kann (in deren Begriff die Begriffe von etwas als Ursache in 'Verhältnis auf *etwas anderes* als Wirkung, zusammenkommen). Was 'dieses dritte sei, worauf uns die Freiheit weist, und von dem wir *a priori* 'eine Idee haben, läßt sich hier sofort noch nicht anzeigen, und die Deduktion 'des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft, mit 'ihr auch die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs, begreiflich machen, 'sondern bedarf noch einiger Vorbereitung.

'Freiheit muß als Eigenschaft des Willens aller 'vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden

'Es ist nicht genug, daß wir unserem Willen, es sei aus welchem 'Grunde, Freiheit zuschreiben, wenn wir nicht ebendieselbe auch allen vernünftigen 'Wesen beizulegen hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeit 'für uns bloß als für *vernünftige Wesen* zum Gesetze dient, so 'muß sie auch für alle vernünftigen Wesen gelten, und da sie lediglich aus 'der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freiheit 'als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, 'und es ist nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen 'von der menschlichen Natur darzutun (wiewohl dieses
448 auch schlechterdings 'unmöglich ist und[35] lediglich *a priori* dargetan werden kann), sondern man 'muß sie als zur Tätigkeit

tenerse por objeto a sí misma también como una ley universal. Y esta es justo la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad: así pues, una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son lo mismo.

Si por tanto se presupone la libertad de la voluntad, la moralidad, junto con su principio, se sigue de la libertad por mero análisis de su concepto. Sin embargo, este último principio es siempre una proposición sintética: una voluntad absolutamente buena es aquella cuya máxima puede contenerse siempre en sí misma a sí misma considerada como ley universal, pues por análisis del concepto de una voluntad absolutamente buena no se puede hallar esa propiedad de la máxima. Ahora bien, tales proposiciones sintéticas sólo son posibles porque ambos conocimientos están enlazados entre sí por la conexión con un tercero en el que podemos encontrarlos cada uno por su parte.[68] El concepto *positivo* de la libertad proporciona este tercero, el cual no puede ser, como en las causas físicas, la naturaleza del mundo de los sentidos (en cuyo concepto se vienen a juntar los conceptos de algo como causa en relación con *otra cosa* como efecto). Pero aquí no se puede indicar todavía en seguida qué sea este tercero al que la libertad nos remite y del que tenemos a priori una idea, ni hacer comprensible la deducción del concepto de la libertad a partir de la razón práctica pura, ni, con ella, tampoco la posibilidad de un imperativo categórico, sino que hace falta todavía alguna preparación.

La libertad tiene que ser presupuesta como propiedad de la voluntad de todos los seres racionales

No basta que adscribamos libertad a nuestra voluntad, por la razón que sea, si no tenemos una razón suficiente para atribuirla también a todos los seres racionales. Pues como la moralidad sirve de ley para nosotros meramente como *seres racionales*, tiene que valer también para todos los seres racionales, y como tiene que ser derivada exclusivamente de la propiedad de la libertad, tiene que ser demostrada también la libertad como propiedad de la voluntad de todos los seres racionales, y no basta mostrarla a partir de ciertas supuestas
448 experiencias de la naturaleza humana (aunque esto también es absolutamente imposible y puede ser mostrada exclusivamente a priori), sino que tiene que ser demostrada como

vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt[86] beweisen. Ich sage nun: Ein jedes Wesen, das nicht 'anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum, 'in praktischer Rücksicht, wirklich frei, d.i. es 'gelten für dasselbe alle Gesetze, 'die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso, als ob sein 'Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für 'frei erklärt würde.* Nun behaupte ich: daß wir jedem vernünftigen Wesen, 'das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, 'unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns 'eine Vernunft, die praktisch ist, d.i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte 'hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit 'ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärtsher eine 'Lenkung empfinge, denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, 'sondern einem Antriebe, die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben. 'Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig 'von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als 'Wille eines vernünftigen Wesens, von ihr selbst als frei angesehen werden; 'd.i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener 'Wille sein, und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen 'beigelegt werden.

'Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit 'anhängt

'Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der 'Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir, als etwas Wirkliches, 'nicht einmal in uns selbst und in der
449 menschlichen Natur beweisen; wir 'sahen nur, daß wir sie voraussetzen müssen, wenn wir uns ein Wesen als 'vernünftig und mit Bewußtsein seiner Kausalität in Ansehung der Handlungen, 'd.i. mit einem Willen begabt,[87] uns denken wollen, und so

* 'Diesen Weg, die Freiheit nur, als von vernünftigen Wesen bei ihren Handlungen 'bloß *in der Idee* zum Grunde gelegt, zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, 'schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, 'die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen. Denn wenn dieses 'letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselben Gesetze für ein 'Wesen, das nicht anders als unter der Idee seiner eigenen Freiheit handeln kann, 'die ein Wesen, das wirklich frei wäre, verbinden würden. Wir können uns hier 'also von der Last befreien, die die Theorie drückt.

perteneciente a la actividad de seres racionales y dotados de voluntad en general. Yo digo, así pues: todo ser que no puede obrar de otro modo que *bajo la idea de la libertad* es precisamente por eso realmente libre en sentido práctico, esto es, valen para el mismo todas las leyes que están inseparablemente enlazadas con la libertad del mismo modo que si su voluntad fuese declarada libre válidamente también en sí misma y en la filosofía teórica.* Pues bien, yo afirmo: que a todo ser racional que tiene una voluntad debemos concederle necesariamente también la idea de la libertad, únicamente bajo la cual obra. Pues en un ser semejante pensamos una razón que es práctica, esto es, que tiene causalidad en lo que respecta a sus objetos. Ahora bien, es imposible pensar una razón que con su propia consciencia recibiese de otro lugar una dirección en lo que respecta a sus juicios, pues entonces el sujeto adscribiría la determinación de la capacidad de juzgar no a su razón, sino a un impulso. Tiene[69] que considerarse a sí misma como autora de sus principios independientemente de influjos ajenos, y por consiguiente tiene que ser considerada por ella misma como libre en cuanto razón práctica, o en cuanto voluntad de un ser racional; esto es, la voluntad de éste puede ser una voluntad propia sólo bajo la idea de la libertad, y así pues tiene que ser atribuida[70] en sentido práctico a todos los seres racionales.

Del interés anejo a las ideas de la moralidad

Hemos terminado remitiendo el concepto determinado de la moralidad a la idea de libertad, pero no podríamos demostrar ésta como algo real ni siquiera en nosotros mismos y en
449 la naturaleza humana; vimos solamente que tenemos que presuponerla si queremos pensar un ser como racional y dotado de consciencia de su causalidad en lo que respecta a las acciones, esto es, de una voluntad, y así hallamos que,

* Tomo este camino, consistente en admitir como suficiente para nuestro propósito a la libertad sólo en tanto que puesta como fundamento por los seres racionales en sus acciones meramente *en la idea*, para no tener que obligarme a demostrar la libertad también en su sentido teórico. Pues aun cuando esto último quede sin decidir, las mismas leyes que atarían a un ser que fuese realmente libre valen, con todo, para un ser que no puede obrar de otro modo que bajo la idea de su propia libertad. Podemos, así pues, liberarnos aquí de la carga que pesa sobre la teoría.

fenheit 'ein Interesse nehmen können, die gar kein Interesse des Zustandes bei sich 'führt, wenn jene uns nur fähig macht, des letzteren teilhaftig zu werden, 'im Falle die Vernunft die Austeilung desselben bewirken sollte, d.i. daß die 'bloße Würdigkeit, glücklich zu sein, auch ohne den Bewegungsgrund, dieser 'Glückseligkeit teilhaftig zu werden, für sich interessieren könne; aber dieses 'Urteil ist in der Tat nur die Wirkung von der schon vorausgesetzten 'Wichtigkeit moralischer Gesetze (wenn wir uns durch die Idee der Freiheit 'von allem empirischen Interesse trennen), aber, daß wir uns von diesem 'trennen, d.i. uns als frei im Handeln betrachten, und so uns dennoch für 'gewissen Gesetzen unterworfen halten sollen, um einen Wert bloß in unserer 'Person zu finden, der uns allen Verlust dessen, was unserem Zustande 'einen Wert verschafft, vergüten könne, und wie dieses möglich sei, mithin *'woher das moralische Gesetz verbinde*, können wir auf solche Art 'noch nicht einsehen.

'Es zeigt sich hier, man muß es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus 'dem, wie es scheint, nicht heraus zu kommen ist. Wir nehmen uns in der 'Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung 'der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher 'als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens 'beigelegt haben, denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind 'beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen 'nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und 'von ihm Grund anzugeben, sondern höchstens nur, um, in logischer Absicht, 'verschieden scheinende Vorstellungen von ebendemselben Gegenstande 'auf einen einzigen Begriff (wie verschiedene Brüche gleichen Inhalts auf 'die kleinsten Ausdrücke) zu bringen.

'Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen: ob 'wir, wenn wir uns, durch Freiheit, als *a priori* wirkende Ursachen denken, 'nicht einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach 'unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, 'uns [88] vorstellen.

'Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken 'erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, daß sie wohl 'der gemeinste Verstand, obzwar, nach
451 seiner Art, durch eine dunkle Unterscheidung 'der Urteilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle 'Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), 'uns die

en una constitución personal que no lleva consigo interés alguno del estado, con sólo que aquélla nos capacite para hacernos partícipes de este último en el caso de que la razón realizase la distribución del mismo, esto es, hallamos que la mera dignidad de ser feliz, aun sin el motivo de hacerse partícipe de esa felicidad, puede por sí interesar. Pero este juicio es en realidad sólo el efecto de la ya presupuesta importancia de las leyes morales (cuando nos separamos por la idea de la libertad de todo interés empírico), y de esta manera todavía no podemos comprender que, para hallar meramente en nuestra persona un valor que pueda compensarnos por la pérdida de todo aquello que proporciona valor a nuestro estado, debemos separarnos de ese interés empírico, esto es, considerarnos libres en el obrar y así, sin embargo, tenernos por sometidos a ciertas leyes, ni tampoco podemos todavía comprender cómo esto sea posible, ni, por tanto, *con base en qué obliga la ley moral*.

Aquí se muestra, hay que confesarlo abiertamente, una especie de círculo, del cual, según parece, no se puede salir. Nos admitimos como libres en el orden de las causas eficientes para pensarnos bajo leyes morales en el orden de los fines, y después nos pensamos como sometidos a estas leyes porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad, pues la libertad y la legislación propia de la voluntad son ambas autonomía, y por tanto conceptos intercambiables, pero precisamente por eso uno de ellos no puede ser usado para explicar el otro e indicar su fundamento, sino a lo sumo solamente para reducir a un único concepto, en sentido lógico, representaciones de precisamente el mismo objeto que parecen diferentes (como se reducen quebrados diferentes de igual contenido a las expresiones mínimas).

Pero nos queda todavía una salida, a saber, investigar si cuando nos pensamos, por libertad, como causas eficientes a priori no adoptamos otro punto de vista que cuando nos representamos a nosotros mismos según nuestras acciones como efectos que vemos ante nuestros ojos.

Hay una observación para hacer la cual no se exige precisamente una reflexión sutil, sino que se puede suponer que el entendimiento más ordinario bien puede hacerla, si bien a su
451 manera, a través de una oscura distinción de la capacidad de juzgar que él llama sentimiento: que todas las representaciones que nos vienen sin nuestro albedrío (como las de los sentidos) no nos dan a conocer los objetos de otro modo

finden 'wir, daß wir aus ebendemselben Grunde jedem mit Vernunft und Willen 'begabten Wesen diese Eigenschaft, sich unter der Idee seiner Freiheit zum 'Handeln zu bestimmen, beilegen müssen.

'Es floß aber aus der Voraussetzung dieser Ideen auch das Bewußtsein 'eines Gesetzes zu handeln: daß die subjektiven Grundsätze der Handlungen, 'd.i. Maximen, jederzeit so genommen werden müssen, daß sie auch 'objektiv, d.i. allgemein als Grundsätze, gelten, mithin zu unserer eigenen 'allgemeinen Gesetzgebung dienen können. Warum aber soll ich mich denn 'diesem Prinzip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, 'mithin auch dadurch alle anderen mit Vernunft begabten Wesen? Ich will 'einräumen, daß mich hierzu kein Interesse *treibt*, denn das würde keinen 'kategorischen Imperativ geben; aber ich muß doch hieran notwendig ein 'Interesse *nehmen*, und einsehen, wie das zugeht; denn dieses Sollen ist 'eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige 'Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; 'für Wesen, die, wie wir, noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer 'Art, affiziert werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft 'für sich allein tun würde, heißt jene Notwendigkeit der Handlung nur 'ein Sollen, und die subjektive Notwendigkeit wird von der objektiven unterschieden.

'Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das 'moralische Gesetz, nämlich das Prinzip der Autonomie des Willens selbst, 'nur voraus, und könnten seine Realität und objektive Notwendigkeit nicht 'für sich beweisen, und da hätten wir zwar noch immer etwas ganz Betrachtliches 'dadurch gewonnen, daß wir wenigstens das echte Prinzip genauer, 'als wohl sonst geschehen, bestimmt hätten, in Ansehung seiner Gültigkeit 'aber, und der praktischen Notwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen, wären 'wir um nichts weiter gekommen; denn wir könnten dem, der uns fragte, 'warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime, als eines Gesetzes, 'die einschränkende Bedingung unserer Handlungen sein müsse, und worauf 'wir den Wert gründen, den wir dieser Art zu handeln beilegen, der so 'groß sein soll, daß es überall kein höheres Interesse geben kann, und wie 'es zugehe, daß der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Wert zu 'fühlen glaubt, gegen den der eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes 'für nichts zu halten sei, keine genugtuende Antwort geben.

'Zwar finden wir wohl, daß wir an einer persönlichen Beschaf-

precisamente por el mismo motivo, tenemos que atribuir a todo ser dotado de razón y voluntad esta propiedad de determinarse a obrar bajo la idea de su libertad.

Pero de la presuposición de estas ideas ha surgido también la consciencia de una ley de obrar: que los principios subjetivos de las acciones, esto es, las máximas, tienen que ser tomados siempre de modo que valgan como principios también objetivamente, esto es, universalmente, y por tanto puedan servir para nuestra propia legislación universal. Pero ¿por qué debo someterme a este principio, y por cierto como ser racional en general, y por lo tanto también por ello todos los demás seres dotados de razón? Voy a admitir que ningún interés me *impulsa* a ello, pues eso no proporcionaría un imperativo categórico, pero, sin embargo, tengo que *tomar* en ello necesariamente un interés y comprender cómo sucede eso, pues este «deber» es propiamente un querer que vale para todo ser racional bajo la condición de que la razón fuese en él práctica sin obstáculos. Para seres que, como nosotros, son afectados además por sensibilidad como resortes de otro tipo, y en los que no siempre ocurre lo que la razón haría por sí sola, esa necesidad de la acción se llama solamente un «deber», y la necesidad subjetiva se distingue de la objetiva.

Parece, así pues, como si solamente presupusiéramos en la idea de la libertad propiamente la ley moral, a saber, el principio mismo de la autonomía de la voluntad, y no pudiésemos demostrar por sí misma su realidad y necesidad objetiva, y entonces aún habríamos ganado, ciertamente, algo muy considerable, porque al menos habríamos determinado el principio genuino más exactamente de lo que quizá ha sucedido hasta ahora, pero en lo que respecta a su validez y a la necesidad práctica de someterse a él no habríamos avanzado nada, pues no podríamos dar respuesta satisfactoria a quien nos preguntase por qué la validez universal de nuestra máxima, como ley, tiene que ser la condición restrictiva de nuestras acciones, y en qué fundamos el valor que atribuimos a esta manera de obrar, valor que suponemos tan grande que no puede haber en lugar alguno un interés más alto, y cómo es que únicamente de este modo cree sentir el hombre su valor personal, comparado con el cual el de un estado agradable o desagradable tiene que ser tenido en nada.

Ciertamente, bien hallamos que podemos tomar un interés

Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns affizieren, 'wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß, was 'diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch, auch bei der angestrengtesten 'Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen 'mag, doch bloß zur Erkenntnis der *Erscheinungen*, niemals der *Dinge 'an sich selbst* gelangen können. Sobald dieser Unterschied (allenfalls 'bloß durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die 'uns anderswoher gegeben werden, und dabei wir leidend sind, von denen, 'die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen, und dabei wir unsere Tätigkeit 'beweisen) einmal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter 'den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, 'nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich 'uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, 'sondern immer nur, wie sie uns affizieren, wir ihnen nicht näher treten, 'und was sie an sich sind, niemals wissen können. Dieses muß eine, obzwar 'rohe, Unterscheidung einer *Sinnenwelt* von der *Verstandeswelt* 'abgeben, davon die erstere, nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei 'Weltbeschauern, auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, 'die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt. Sogar sich selbst und 'zwar nach der Kenntnis, die der Mensch durch innere Empfindung von 'sich hat, darf er sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sei. 'Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft, und seinen Begriff nicht *'a priori*, sondern empirisch bekommt, so ist natürlich, daß er auch von sich 'durch den inneren Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner 'Natur, und die Art, wie sein Bewußtsein affiziert wird, Kundschaft einziehen 'könne, indessen er doch notwendigerweise über diese aus lauter 'Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjekts 'noch etwas anderes zum Grunde Liegendes, nämlich sein Ich, so wie es 'an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen, und sich also in Absicht auf 'die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur *'Sinnenwelt*, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Tätigkeit sein 'mag (dessen, was gar nicht durch Affizierung der Sinne, sondern unmittelbar 'zum Bewußtsein gelangt), sich zur *intellektuellen Welt* zählen muß, 'die er doch nicht weiter kennt.

'Dergleichen Schluß muß der nachdenkende Mensch von

que como nos afectan, a la vez que permanece desconocido para nosotros lo que ellos puedan ser en sí mismos, y que por tanto, en lo que atañe a este tipo de representaciones, podemos llegar así meramente, incluso con la más rigurosa atención y claridad que pueda añadir nunca el entendimiento, al conocimiento de los *fenómenos*, jamás al de las *cosas en sí mismas*. Tan pronto está hecha esta diferencia (en cualquier caso meramente a través de la diferencia que notamos entre las representaciones que nos son dadas de otro sitio, y en las que somos pasivos, y aquellas otras que producimos exclusivamente por nosotros mismos, y en las que demostramos nuestra actividad), se sigue de suyo que tras los fenómenos hay sin embargo que admitir y suponer todavía otra cosa que no es fenómeno, a saber, las cosas en sí, aunque, dado que nunca pueden sernos conocidas más que sólo como nos afectan, nos conformamos por nosotros mismos con no poder acercarnos más a ellas ni saber nunca qué son en sí. Esto tiene que proporcionar una distinción, si bien grosera, entre un *mundo de los sentidos* y el *mundo del entendimiento*, de los cuales el primero puede ser también muy diferente según la diferencia de la sensibilidad en los diversos espectadores del mundo, mientras que el segundo, que le sirve de fundamento, permanece siempre el mismo. Ni siquiera a sí mismo, y por cierto según el conocimiento que tiene de sí mediante la sensación interior, puede el hombre lícitamente pretender conocerse cómo es en sí mismo. Pues como, por decirlo de algún modo, no se crea a sí mismo y no recibe su concepto a priori, sino empíricamente, es natural que pueda recabar conocimientos incluso de sí a través del sentido interior y, consiguientemente, sólo a través del fenómeno de su naturaleza y la manera en que su consciencia es afectada, aunque, sin embargo, necesariamente tiene que suponer, además de esa constitución de su propio sujeto, compuesta de meros fenómenos, otra cosa que le sirva de fundamento, a saber, su yo tal como pueda estar constituido en sí, y se tiene por tanto que contar, con respecto a la mera percepción y receptividad de las sensaciones, como perteneciente al *mundo de los sentidos*, pero, en lo que respecta a lo que en él pueda ser actividad pura (con respecto a lo que no llega a la consciencia en modo alguno por afección de los sentidos, sino inmediatamente), como perteneciente al *mundo intelectual*, del que, sin embargo, no conoce nada más.

Una conclusión como esta tiene que fallar el hombre

452 allen Dingen, 'die ihm vorkommen mögen, fällen; vermutlich ist er auch im gemeinsten 'Verstande anzutreffen, der, wie bekannt, sehr geneigt ist, hinter den Gegenständen 'der Sinne noch immer etwas Unsichtbares, für sich selbst Tätiges, 'zu erwarten, es aber wiederum dadurch verdirbt, daß er dieses Unsichtbare 'sich bald wiederum versinnlicht, d.i. zum Gegenstande der Anschauung 'machen will, und dadurch also nicht um einen Grad klüger wird.

'Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich 'von allen anderen Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände 'affiziert wird, unterscheidet, und das ist die *Vernunft*. Diese, als reine 'Selbsttätigkeit, ist sogar darin noch über den *Verstand* erhoben: daß, 'obgleich dieser auch Selbsttätigkeit ist, und nicht, wie der Sinn, bloß Vorstellungen 'enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen affiziert (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Tätigkeit keine anderen Begriffe 'hervorbringen kann, als die, so bloß dazu dienen, um die *sinnlichen 'Vorstellungen unter Regeln zu bringen* und sie dadurch in einem 'Bewußtsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar 'nichts denken würde, da hingegen die Vernunft unter dem Namen der 'Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, daß er[89] dadurch weit über alles, 'was ihm[90] Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht, und ihr vornehmstes 'Geschäft darin beweist, Sinnenwelt und Verstandeswelt voneinander 'zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen.

'Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst, *als Intelligenz* '(also nicht von Seiten seiner unteren Kräfte), nicht als zur Sinnen-, 'sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, 'daraus es sich selbst betrachten, und Gesetze des Gebrauchs seiner 'Kräfte, folglich aller seinen Handlungen, erkennen kann, *einmal*, sofern 'es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zweitens*, 'als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, 'nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sein.[91]

'Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen, 'kann der Mensch die Kausalität seines eigenen Willens niemals anders 'als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den 'bestimmten[92] Ursachen der Sinnenwelt (dergleichen die Vernunft jederzeit 'sich selbst beilegen muß) ist Freiheit. Mit der Idee der Freiheit ist nun 'der Begriff

452 reflexivo acerca de todas las cosas que se le puedan presentar, y probablemente podemos encontrarla incluso en el entendimiento más ordinario, el cual, como es sabido, está muy inclinado a esperar detrás de los objetos de los sentidos todavía algo invisible y activo por sí mismo, pero a su vez echa a perder eso porque pronto a su vez se sensibiliza ese algo invisible, esto es, quiere hacer de ello un objeto de la intuición, y de este modo no adelanta ni el más mínimo grado en saber.

Ahora bien, el hombre encuentra realmente en sí mismo una facultad por la cual se distingue de todas las demás cosas, e incluso de sí mismo en tanto que es afectado por objetos: la *razón*. Ésta, como autoactividad pura, se alza incluso por encima del *entendimiento* en que, aunque éste es también autoactividad y no contiene, como el sentido, meras representaciones que sólo surgen cuando se está afectado por cosas (y, por tanto, se es pasivo), sin embargo no puede producir por su actividad otros conceptos que los que sirven meramente para *poner bajo reglas las representaciones sensibles* y así unirlas en una consciencia, y sin ese uso de la sensibilidad no pensaría absolutamente nada; en cambio, la razón exhibe, bajo el nombre de las ideas, una espontaneidad tan pura que por ella va mucho más allá de todo lo que la sensibilidad puede darle,[71] y muestra su más noble quehacer al distinguir el uno del otro el mundo de los sentidos y el mundo del entendimiento y al señalar así sus barreras al entendimiento mismo.

Por eso, un ser racional tiene que considerarse a sí mismo, *como inteligencia* (esto es, no por el lado de sus potencias inferiores), como perteneciente no al mundo de los sentidos, sino al del entendimiento, y por tanto tiene dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse a sí mismo y reconocer leyes del uso de sus potencias, y por consiguiente de todas sus acciones: *por una parte*, en tanto que pertenece al mundo de los sentidos, bajo leyes naturales (heteronomía), y *en segundo lugar*, como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que están fundadas meramente en la razón.

Como ser racional, y por tanto perteneciente al mundo inteligible, el hombre no puede pensar nunca la causalidad de su propia voluntad de otro modo que bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo de los sentidos (algo que la razón tiene siempre que atribuirse) es la libertad. Ahora bien, con la idea de la libertad está inseparablemente enlazado el concepto de la *autonomía*, y con

der *Autonomie* unzertrennlich verbunden, mit diesem aber 'das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen
453 Handlungen '*vernünftiger* Wesen ebenso zum Grunde liegt, als [93] Naturgesetz 'allen Erscheinungen.

'Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre 'ein geheimer Zirkel in unserem Schlusse aus der Freiheit auf die Autonomie 'und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten, daß wir nämlich 'vielleicht die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum 'Grunde legten, um dieses nachher aus der Freiheit wiederum zu schließen, 'mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten, sondern es nur als 'Erbittung eines Prinzips, das uns gutgesinnte Seelen wohl gerne einräumen 'werden, welches wir aber niemals als einen erweislichen Satz 'aufstellen könnten. Denn jetzt sehen wir, daß, wenn wir uns als frei 'denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt, und erkennen 'die Autonomie des Willens, samt ihrer Folge, der Moralität; 'denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt 'und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.

'Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?

'Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt, 'und, bloß als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache, nennt es seine 'Kausalität einen *Willen*. Von der anderen Seite ist es sich seiner doch 'auch als eines Stücks der Sinnenwelt bewußt, in welcher seine Handlungen, 'als bloße Erscheinungen jener Kausalität, angetroffen werden, deren 'Möglichkeit aber aus dieser, die wir nicht kennen, nicht eingesehen werden 'kann, sondern an deren Statt jene Handlungen als bestimmt durch andere 'Erscheinungen, nämlich Begierden und Neigungen, als zur Sinnenwelt 'gehörig, eingesehen werden müssen. Als bloßen Gliedes der Verstandeswelt 'würden also alle meinen Handlungen dem Prinzip der Autonomie des 'reinen Willens vollkommen gemäß sein; als bloßen Stücks der Sinnenwelt 'würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, 'mithin der Heteronomie der Natur gemäß genommen werden müssen. '(Die ersteren würden auf dem obersten Prinzip der Sittlichkeit, die zweiten 'der Glückseligkeit, beruhen). Weil aber *die Verstandeswelt den 'Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben,*

éste lo está el principio universal de la moralidad, que en la
453 idea sirve de fundamento a todas las acciones de seres *racionales*, en la misma medida en que la ley de la naturaleza sirve de fundamento a todos los fenómenos.

Ahora queda superada la sospecha que más arriba hemos suscitado de que en nuestra inferencia de la libertad a la autonomía y de ésta a la ley moral estuviese contenido un secreto círculo, a saber, de que quizá pusimos como fundamento la idea de la libertad sólo por mor de la ley moral, para después inferir ésta a su vez a partir de la libertad, y por tanto no podríamos indicar fundamento alguno de la ley moral, sino que podríamos establecerla sólo como petición de un principio que seguramente las almas buenas nos concederán con gusto, pero nunca como una proposición demostrable. Pues ahora vemos que, si nos pensamos como libres, nos trasladamos al mundo del entendimiento, como miembros de él, y reconocemos la autonomía de la voluntad junto con su consecuencia, la moralidad, pero si nos pensamos como obligados nos consideramos como pertenecientes al mundo de los sentidos, y sin embargo a la vez al mundo del entendimiento.

¿Cómo es posible un imperativo categórico?

El ser racional se incluye, como inteligencia, en el mundo del entendimiento, y denomina *voluntad* a su causalidad meramente como una causa eficiente perteneciente a ese mundo. Pero, por otro lado, es consciente de sí mismo también como parte del mundo de los sentidos, en el que encontramos sus acciones como meros fenómenos de aquella causalidad; pero la posibilidad de tales acciones no puede ser comprendida a partir de esa causalidad, que no conocemos, sino que en vez de eso aquellas acciones tienen que ser comprendidas, como pertenecientes al mundo de los sentidos, como determinadas por otros fenómenos, a saber: apetitos e inclinaciones. Como mero miembro del mundo del entendimiento, todas mis acciones serían así pues perfectamente conformes al principio de la autonomía de la voluntad pura; como mera parte del mundo de los sentidos, tendrían que ser tomadas enteramente en conformidad con la ley natural de los apetitos e inclinaciones, y por tanto con la heteronomía de la naturaleza. (Las primeras descansarían en el principio supremo de la moralidad; las segundas, de la felicidad). Pero dado que *el mundo del enten-*

enthält, 'also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) 'unmittelbar gesetzgebend ist, und also auch als solche gedacht werden 'muß, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur 'Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der 'ersteren, d.i. der 'Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und 'also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze 'der Verstandeswelt für mich als Imperative und die diesem Prinzip gemäßen 'Handlungen als Pflichten ansehen müssen.

'Und so sind kategorische Imperative möglich, dadurch, daß die Idee 'der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht, wodurch, 'wenn ich solches allein wäre, alle meinen Handlungen der Autonomie 'des Willens jederzeit gemäß sein *würden*, da ich mich aber zugleich 'als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäß sein *sollen*, welches *'kategorische* Sollen einen synthetischen Satz *a priori* vorstellt, dadurch, 'daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die 'Idee desselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich 'selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des 'ersteren nach der Vernunft enthält; ungefähr so, wie zu den Anschauungen 'der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche 'Form überhaupt bedeuten, hinzukommen, und dadurch synthetische 'Sätze *a priori*, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich 'machen.

'Der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt 'die Richtigkeit dieser Deduktion. Es ist niemand, selbst der ärgste Bösewicht, 'wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht,[94] 'wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit 'in Befolgung guter Maximen, der Teilnehmung und des allgemeinen 'Wohlwollens (und noch dazu mit großen Aufopferungen von Vorteilen 'und Gemächlichkeit verbunden) vorlegt, nicht[95] wünsche, daß er auch so gesinnt 'sein möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe 'nicht wohl in sich zustande bringen; wobei er dennoch zugleich 'wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu sein. Er beweist 'hierdurch also, daß er mit einem Willen, der von Antrieben der 'Sinnlichkeit frei ist, sich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der 'Dinge versetze, als die seiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit, weil 'er von jenem Wunsche keine Vergnügung der Begierden, mithin keinen 'für irgend eine

dimiento contiene el fundamento del mundo de los sentidos, y por tanto también de las leyes del mismo, y es así pues inmediatamente legislador en lo que respecta a mi voluntad (que pertenece por entero al mundo del entendimiento) y tiene así pues también que ser pensado como tal, tendré, como inteligencia, aunque por otra parte como un ser perteneciente al mundo de los sentidos, sin embargo que reconocerme sometido a la ley del primero,[72] esto es, a la razón, que en la idea de la libertad contiene la ley del mismo,[73] y así pues a[74] la autonomía de la voluntad; por consiguiente, tendré que ver las leyes del mundo del entendimiento para mí como imperativos, y las acciones conformes a este principio como deberes.

Y así son posibles los imperativos categóricos, porque la idea de la libertad hace de mí un miembro de un mundo inteligible, por lo cual, si yo fuera únicamente eso, todas mis acciones *serían* siempre conformes a la autonomía de la voluntad, pero, como a la vez me intuyo como miembro del mundo de los sentidos, *deben* ser conformes a ella; este «deber» *categórico* representa una proposición sintética a priori, porque sobre mi voluntad afectada por apetitos sensibles se añade aún la idea de precisamente esta misma voluntad, pero perteneciente al mundo del entendimiento, pura, por sí misma práctica, la cual contiene la condición suprema de la primera según la razón, más o menos como a las intuiciones del mundo de los sentidos se añaden conceptos del entendimiento, que por sí mismos no significan sino forma legal en general, y así hacen posibles proposiciones sintéticas a priori, sobre las cuales descansa todo conocimiento de una naturaleza.

El uso práctico de la razón humana ordinaria confirma la corrección de esta deducción. No hay nadie, ni siquiera el peor malvado, que, con sólo que esté por lo demás acostumbrado a usar la razón, no desee, si se le presentan ejemplos de la honestidad en los propósitos, de la constancia en el seguimiento de buenas máximas, de la compasión y de la benevolencia universal (y ligadas además a grandes sacrificios de ventajas y comodidad), ser también él así. Pero no puede llevar a cabo eso en sí fácilmente, sólo[75] a causa de sus inclinaciones y apetitos, y, sin embargo, a la vez desea verse libre de esas inclinaciones, enfadosas para él mismo. Demuestra de este modo que con una voluntad libre de los impulsos de la sensibilidad se traslada con el pensamiento a un orden de cosas enteramente distinto del de sus apetitos en el campo de la sensibilidad, dado que de aquel deseo no puede

seiner wirklichen oder sonst erdenklichen Neigungen befriedi-
35 genden 'Zustand (denn dadurch würde selbst die Idee, welche
ihm 'den Wunsch ablockt, ihre Vorzüglichkeit einbüßen), son-
dern nur einen 'größeren inneren Wert seiner Person erwarten
455 kann. Diese bessere Person 'glaubt er aber zu sein, wenn er sich
in den Standpunkt eines Gliedes 'der Verstandeswelt versetzt,
dazu die Idee der Freiheit, d.i. Unabhängigkeit[96] 'von *bestimmen-
den* Ursachen der Sinnenwelt, ihn unwillkürlich 'nötigt, und in
5 welchem er sich eines guten Willens bewußt ist, der für 'seinen
bösen Willen als Gliedes der Sinnenwelt nach seinem eigenen
Geständnisse 'das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt,
indem er es übertritt. 'Das moralische Sollen ist also eigenes
notwendiges Wollen als 'Gliedes einer intelligibelen Welt, und
wird nur so fern von ihm als Sollen 'gedacht, als er sich zugleich
wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.

10 *'Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie*

'Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei. Daher
kommen 'alle Urteile über Handlungen als solche, die hätten
geschehen sollen, 'ob sie gleich *nicht geschehen sind*. Gleich-
wohl ist diese Freiheit kein 'Erfahrungsbegriff, und kann es
15 auch nicht sein, weil er immer bleibt, obgleich 'die Erfahrung
das Gegenteil von denjenigen Forderungen zeigt, 'die unter
Voraussetzung derselben als notwendig vorgestellt werden.
'Auf der anderen Seite ist es ebenso notwendig, daß alles, was
geschieht, 'nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sei,
und diese Naturnotwendigkeit 'ist auch kein Erfahrungsbe-
20 griff, eben darum, weil er den Begriff 'der Notwendigkeit,
mithin einer Erkenntnis *a priori*, bei sich führt. 'Aber dieser
Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung bestätigt, und
'muß selbst unvermeidlich vorausgesetzt werden, wenn Erfah-
rung, d.i. nach 'allgemeinen Gesetzen zusammenhängende
Erkenntnis der Gegenstände der 'Sinne, möglich sein soll.
25 Daher ist Freiheit nur eine *Idee* der Vernunft, 'deren objektive
Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein *Verstandesbe-
griff*, 'der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweist
'und notwendig beweisen muß.

'Ob nun gleich hieraus eine Dialektik der Vernunft entspringt,
da in 'Ansehung des Willens die ihm beigelegte Freiheit mit der
30 Naturnotwendigkeit 'im Widerspruch zu stehen scheint, und, bei

esperar un placer de los apetitos ni, por tanto, un estado que
satisfaga alguna de sus inclinaciones reales o por lo demás
35 pensables (pues de ese modo perdería su excelencia aun la
idea de la que surge en él el deseo), sino sólo un mayor valor
455 interior de su persona. Esta persona mejor cree él serla
cuando se sitúa en el punto de vista de un miembro del mundo
del entendimiento, a lo que involuntariamente le constriñe la
idea de la libertad, esto es, de la independencia de causas
determinantes del mundo de los sentidos. En ese mundo del
entendimiento es consciente de una buena voluntad, la cual,
5 según su propia confesión, constituye para su mala voluntad
como miembro del mundo de los sentidos la ley cuya autoridad
conoce al transgredirla. El «deber» moral es, así pues, querer
propio necesario como miembro de un mundo inteligible, y es
pensado por él como un «deber» sólo en tanto que se considera
al mismo tiempo como un miembro del mundo de los sentidos.

10 *Del límite extremo de toda filosofía práctica*

Todos los hombres se piensan como libres según la voluntad.
De ahí proceden todos los juicios sobre las acciones tal y como
hubiesen *debido ocurrir*, aunque *no hayan ocurrido*. No obstan-
te, esta libertad no es un concepto de experiencia, y tampoco
15 puede serlo, porque permanece siempre, aunque la experiencia
muestre lo contrario de las exigencias que bajo la suposición
de la libertad son representadas como necesarias. Por otra
parte, es igual de necesario que todo lo que ocurre esté indefec-
tiblemente determinado según leyes de la naturaleza, y esta
necesidad natural no es tampoco un concepto de experiencia,
20 precisamente porque lleva consigo el concepto de la necesidad,
y por tanto de un conocimiento a priori. Pero este concepto de
una naturaleza es confirmado por experiencia, y aun tiene que
ser presupuesto inevitablemente si es que ha de ser posible la
experiencia, esto es, el conocimiento de los objetos de los
sentidos concatenado según leyes universales. De ahí que la
25 libertad sea sólo una *idea* de la razón, cuya realidad objetiva en
sí misma es dudosa, mientras que la naturaleza es un *concepto
del entendimiento* que demuestra, y necesariamente tiene que
demostrar, su realidad en ejemplos de la experiencia.

Ahora bien, de aquí surge una dialéctica de la razón,
porque en lo que respecta a la voluntad la libertad a ella
30 atribuida parece estar en contradicción con la necesidad

dieser Wegescheidung, 'die Vernunft in *spekulativer Absicht* den Weg der Naturnotwendigkeit 'viel gebahnter und brauchbarer findet, als den der Freiheit: so ist doch 'in *praktischer Absicht* der Fußsteig der Freiheit der einzige, auf welchem 'es möglich ist,
456 von seiner Vernunft bei unserem Tun und Lassen 'Gebrauch zu machen; daher wird es der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich, 'wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln. 'Diese [97] muß also wohl voraussetzen: daß kein wahrer Widerspruch 'zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit
5 ebenderselben menschlichen 'Handlungen angetroffen werde, denn sie kann ebensowenig den 'Begriff der Natur, als den der Freiheit aufgeben.

'Indessen muß dieser Scheinwiderspruch wenigstens auf überzeugende 'Art vertilgt werden, wenn man gleich, wie Freiheit möglich sei, niemals 'begreifen könnte. Denn, wenn sogar der
10 Gedanke von der Freiheit sich 'selbst, oder der Natur, die ebenso notwendig ist, widerspricht, so mußte [98] 'sie gegen die Naturnotwendigkeit durchaus aufgegeben werden.

'Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das 'Subjekt, was sich frei dünkt, sich selbst *in demselben Sinne*, oder *in 'ebendemselben Verhältnisse* dächte, wenn es sich
15 frei nennt, als wenn 'es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen 'annimmt. Daher ist es eine unnachlaßliche Aufgabe der spekulativen 'Philosophie: wenigstens zu zeigen, daß ihre Täuschung wegen des Widerspruchs 'darin beruhe, daß wir den Menschen in einem anderen Sinne 'und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frei nennen, als wenn
20 wir ihn, als 'Stück der Natur, dieser [99] ihren Gesetzen für unterworfen halten, und daß 'beide nicht allein gar wohl beisammenstehen *können*, sondern auch *als 'notwendig vereinigt*, in demselben Subjekt gedacht werden müssen, 'weil sonst nicht Grund angegeben werden könnte, warum wir die Vernunft 'mit einer Idee belästigen sollten, die, ob sie sich gleich *ohne Widerspruch*
25 'mit einer anderen, genugsam bewährten vereinigen läßt, dennoch 'uns in ein Geschäft verwickelt, wodurch die Vernunft in ihrem theoretischen 'Gebrauche sehr in die Enge gebracht wird. Diese Pflicht liegt aber 'bloß der spekulativen Philosophie ob, damit sie der praktischen freie Bahn 'schaffe. Also ist es nicht in
30 das Belieben des Philosophen gesetzt, ob er 'den scheinbaren Widerstreit heben, oder ihn unangerührt lassen will; denn 'im letzteren Falle ist die Theorie hierüber *bonum vacans*, in dessen Besitz 'sich der Fatalist mit Grunde setzen und alle Moral aus

natural, y en tal bifurcación de caminos la razón, en *respecto especulativo*, halla el camino de la necesidad natural mucho más llano y utilizable que el de la libertad; sin embargo, en *respecto práctico* la senda de la libertad es la única por la
456 cual es posible hacer uso de la razón en nuestra conducta, y de ahí que a la filosofía más sutil le sea igual de imposible que a la razón humana más ordinaria eliminar la libertad por medio de razonamientos. Esta última razón tiene seguramente que presuponer, así pues, que entre la libertad y la necesidad natural de unas y las mismas acciones humanas
5 no se encontrará verdadera contradicción, pues le es igual de imposible abandonar el concepto de la naturaleza que el de la libertad.

Sin embargo, este aparente conflicto tiene al menos que ser eliminado de manera convincente, aun cuando no se pudiera concebir nunca cómo sea posible la libertad. Pues si incluso el pensamiento de la libertad se contradice a sí mismo,
10 o a la naturaleza, que es igual de necesaria, aquélla tendría que ser abandonada por completo en favor de la necesidad natural.

Pero es imposible escapar a esa contradicción si el sujeto que se presume libre se pensase *en el mismo sentido* o *en la*
15 *misma relación* cuando se llama libre que cuando se supone sometido a la ley de la naturaleza con respecto a la misma acción. De ahí que sea una tarea inexcusable de la filosofía especulativa por lo menos mostrar que su engaño a causa de la contradicción descansa en que pensamos al hombre en otro sentido y relación cuando le llamamos libre que
20 cuando como parte de la naturaleza le tenemos por sometido a las leyes de ésta, y que ambas cosas no sólo *pueden* muy bien compadecerse, sino que también se tiene que pensarlas *como necesariamente unidas* en el mismo sujeto, porque, de otro modo, no se podría indicar el fundamento de por qué habríamos de cargar a la razón con una idea que,
25 aunque se puede unir *sin contradicción* con otra distinta suficientemente acreditada, sin embargo nos enreda en un quehacer por el cual la razón se ve muy apurada en su uso teórico. Ahora bien, este deber incumbe sólo a la filosofía especulativa, para que ésta dé vía libre a la práctica. Así pues, no está dejado al gusto del filósofo superar el aparente
30 conflicto o dejarlo intacto, ya que en este último caso la teoría sobre este punto es un *bonum vacans* con cuya posesión podría hacerse con fundamento el fatalista y ex-

ihrem ohne 'Titel besessenen vermeinten Eigentum verjagen kann.

'Doch kann man hier noch nicht sagen, daß die Grenze der praktischen 'Philosophie anfange. Denn jene Beilegung der Streitigkeit gehört gar 'nicht ihr zu, sondern sie fordert nur von der spekulativen Vernunft, daß 'diese die Uneinigkeit, darin sie sich
457 in theoretischen Fragen selbst verwickelt, 'zu Ende bringe, damit praktische Vernunft Ruhe und Sicherheit für äußere 'Angriffe habe, die ihr den Boden, worauf sie sich anbauen will, streitig 'machen könnten.

'Der Rechtsanspruch aber, selbst der gemeinen Menschenvernunft, auf 'Freiheit des Willens, gründet sich auf das Bewußtsein und die zugestandene 'Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft, von bloß subjektiv-bestimmten [100] 'Ursachen, die insgesamt das ausmachen, was bloß zur 'Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit, gehört. 'Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt 'sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältnis zu 'bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz 'mit einem Willen, folglich mit Kausalität begabt, denkt, als wenn er sich 'wie [101] Phänomen in der Sinnenwelt (welches er wirklich auch ist) wahrnimmt, 'und seine Kausalität, äußerer Bestimmung nach, [102] Naturgesetzen 'unterwirft. Nun wird er bald inne, daß beides zugleich stattfinden könne, 'ja sogar müsse. Denn, daß ein *Ding in der Erscheinung* (das [103] zur 'Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen 'ebendasselbe, *als Ding* oder Wesen *an sich selbst*, unabhängig ist, enthält 'nicht den mindesten Widerspruch; daß er sich selbst aber auf diese zwiefache 'Art vorstellen und denken müsse, beruht, was das erste betrifft, auf dem 'Bewußtsein seiner selbst als durch Sinne affizierten Gegenstandes, was 'das zweite anlangt, auf dem Bewußtsein seiner selbst als Intelligenz, 'd.i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken '(mithin als zur Verstandeswelt gehörig).

'Daher kommt es, daß der Mensch sich eines Willens anmaßt, der 'nichts auf seine Rechnung kommen läßt, was bloß zu seinen Begierden 'und Neigungen gehört, und dagegen Handlungen durch sich als möglich, 'ja gar als notwendig, denkt, die nur mit Hintansetzung aller Begierden 'und sinnlichen Anreizungen geschehen können. Die Kausalität derselben 'liegt in ihm als Intel-

pulsar a toda moral de esa pretendida propiedad suya poseída sin título.

Sin embargo, aún no se puede decir aquí que comience el límite de la filosofía práctica. Pues dirimir la disputa no le pertenece en modo alguno, sino que solamente exige de la razón especulativa que ponga término al desacuerdo en que
457 se enreda ella misma en cuestiones teóricas, para que así la razón práctica goce de tranquilidad y de seguridad frente a ataques exteriores que podrían disputarle el suelo en el que ella se quiere establecer.

El justo título que aun la razón humana ordinaria tiene sobre la libertad de la voluntad se funda en la consciencia y en la admitida presuposición de la independencia de la razón de causas determinantes de modo meramente subjetivo, que constituyen en su totalidad lo que pertenece meramente a la sensación y por tanto cae bajo la denominación general de la sensibilidad. El hombre, que se considera de este modo como inteligencia, se coloca por ello en otro orden de cosas y en una relación a fundamentos determinantes de tipo enteramente distinto cuando se piensa como inteligencia dotado de una voluntad y, por consiguiente, de causalidad, que cuando se percibe como fenómeno en el mundo de los sentidos (lo cual también es él realmente) y somete su causalidad, según determinación externa, a leyes de la naturaleza. Ahora bien, pronto se percata de que ambas cosas pueden, e incluso tienen que darse a la vez. Pues no hay la menor contradicción en que una *cosa en el fenómeno* (como perteneciente al mundo de los sentidos) esté sometida a ciertas leyes de las que ella misma, como *cosa* o ser *en sí mismo*, sea independiente; que el hombre tenga que representarse y pensarse a sí mismo de esa doble manera descansa, en lo que a lo primero atañe, en la consciencia de sí mismo como objeto afectado por sentidos, y por lo que hace a lo segundo, en la consciencia de sí mismo como inteligencia, esto es, como independiente de las impresiones sensibles en el uso de la razón (por tanto, como perteneciente al mundo del entendimiento).

De ahí procede que el hombre se arrogue una voluntad que no se responsabiliza de nada que pertenezca meramente a sus apetitos e inclinaciones y, en cambio, piense como posibles, e incluso como necesarias, acciones por él mismo tales que sólo pueden suceder postergando todos los apetitos y atracciones sensibles. La causalidad de estas acciones reside en él como inteligencia, y en las leyes de los efectos y acciones según

ligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und 'Handlungen nach Prinzipien einer intelligibelen Welt, von der er wohl 'nichts weiter weiß, als daß darin lediglich die Vernunft, und zwar reine, 'von Sinnlichkeit unabhängige Vernunft, das Gesetz gebe, imgleichen [104] da er 'daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst (als Mensch hingegen 'nur Erscheinung seiner selbst) ist, jene Gesetze ihn unmittelbar und kategorisch 'angehen, so daß, wozu Neigungen und Antriebe (mithin die ganze 'Natur der Sinnenwelt) anreizen, den Gesetzen seines Wollens, als Intelligenz, 458 'keinen Abbruch tun können,[105] so gar, daß er die ersteren nicht verantwortet 'und seinem eigentlichen Selbst, d.i. seinem Willen, nicht zuschreibt, 'wohl aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen, zum 'Nachteil der Vernunftgesetze des Willens, Einfluß auf seine Maximen 'einräumte.

'Dadurch, daß die praktische Vernunft sich in eine Verstandeswelt 'hinein*denkt*; überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn 'sie sich *hineinschauen*, *hineinempfinden* wollte. Jenes ist nur ein 'negativer Gedanke, in Ansehung der Sinnenwelt, die der Vernunft in Bestimmung 'des Willens keine Gesetze gibt, und nur in diesem einzigen 'Punkte positiv, daß jene Freiheit, als negative Bestimmung, zugleich mit 'einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Kausalität der Vernunft 'verbunden sei, welche wir einen Willen nennen, so zu handeln, daß das 'Prinzip der Handlungen der wesentlichen Beschaffenheit einer Vernunftursache, 'd.i. der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime, als eines 'Gesetzes, gemäß sei. Würde sie aber noch ein *Objekt des Willens;* d.i. 'eine Bewegursache, aus der Verstandeswelt herholen, so überschritte sie 'ihre Grenzen, und maßte sich an, etwas zu kennen, wovon sie nichts weiß. 'Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein *Standpunkt*, den die 'Vernunft sich genötigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, *um 'sich selbst als praktisch zu denken*, welches, wenn die Einflüsse der 'Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich sein würde, 'welches aber doch notwendig ist, wofern ihm nicht das Bewußtsein seiner 'selbst, als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft tätige, 'd.i. frei wirkende Ursache, abgesprochen werden soll. Dieser Gedanke führt 'freilich die Idee einer anderen Ordnung und Gesetzgebung, als die des 'Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft, herbei, und macht den Begriff 'einer intelligibelen Welt (d.i. das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge 'an sich selbst) notwendig, aber ohne die mindeste Anmaßung, hier

principios de un mundo inteligible, del cual seguramente no sabe sino que en él da la ley exclusivamente la razón, y por cierto la razón pura, independiente de la sensibilidad; igualmente, como en ese mundo él es el auténtico yo sólo como inteligencia (como hombre es, por el contrario, sólo fenómeno de sí mismo), esas leyes le conciernen inmediata y categóricamente, de modo que aquello a lo que le atraen las inclinaciones e impulsos (por tanto, la entera naturaleza del mundo de los 458 sentidos) no puede hacer quebranto a las leyes de su querer, como inteligencia, y tanto es así que él no responde de esas inclinaciones e impulsos y no los adscribe a su auténtico yo, esto es, a su voluntad, pero sí de la indulgencia que pudiera albergar hacia ellos si les concede influjo sobre sus máximas en perjuicio de las leyes racionales de la voluntad.

La razón práctica no traspasa en modo alguno sus límites por introducirse en un mundo del entendimiento *pensando*, pero sí los traspasaría si quisiese introducirse en él *intuyendo*, *sintiendo*. Aquello es solamente un pensamiento negativo en lo que respecta al mundo de los sentidos, el cual no da leyes a la razón en la determinación de la voluntad, y sólo es positivo en este único punto: en que esa libertad como determinación negativa está enlazada al mismo tiempo con una facultad (positiva) e incluso con una causalidad de la razón, que llamamos voluntad, de obrar de modo que el principio de las acciones sea conforme a la constitución esencial de una causa racional, esto es, a la condición de la validez universal de la máxima como ley. Pero si la razón práctica fuese a buscar al mundo del entendimiento además un *objeto de la voluntad*, esto es, una causa motora, entonces traspasaría sus límites y pretendería conocer algo de lo que nada sabe. El concepto de un mundo del entendimiento es, así pues, sólo un *punto de vista* que la razón se ve constreñida a tomar fuera de los fenómenos para *pensarse a sí misma como práctica*, lo cual no sería posible si los influjos de la sensibilidad fueran determinantes para el hombre, pero es sin embargo necesario si es que no se ha de negar al hombre la consciencia de sí mismo como inteligencia, y por tanto como causa racional y activa por razón, esto es, libremente eficiente. Este pensamiento suscita, desde luego, la idea de otro orden y legislación que los del mecanismo natural concerniente al mundo de los sentidos, y hace necesario el concepto de un mundo inteligible (esto es, el conjunto total de los seres racionales como cosas en sí mismas), pero sin la menor pretensión de pensar aquí

weiter, 'als bloß ihrer *formalen* Bedingung nach, d.i. der Allgemeinheit der 'Maxime des Willens, als Gesetze,[106] mithin der Autonomie des letzteren,[107] die 'allein mit der Freiheit desselben bestehen kann, gemäß zu denken; da hingegen 'alle Gesetze, die auf ein Objekt bestimmt sind, Heteronomie geben, 'die nur an Naturgesetzen angetroffen werden und auch nur die Sinnenwelt 'treffen kann.

'Aber alsdann würde die Vernunft alle ihren Grenze überschreiten, 'wenn sie es sich zu *erklären* unterfinge, *wie* reine
459 Vernunft praktisch sein 'könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, *'wie Freiheit möglich sei*.

'Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen 'können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung 'gegeben werden kann. Freiheit aber ist eine bloße Idee, deren objektive 'Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend 'einer möglichen Erfahrung, dargetan werden kann, die also darum, weil 'ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden 'mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt 'nur als notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das 'sich eines Willens, d.i. eines vom bloßen Begehrungsvermögen noch verschiedenen 'Vermögens (nämlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin 'nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstinkten, zu bestimmen), 'bewußt zu sein glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen 'aufhört, da hört auch alle *Erklärung* auf, und es bleibt nichts übrig, als *'Verteidigung*, d.i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das 'Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben, und darum die Freiheit 'dreist für unmöglich erklären. Man kann ihnen nur zeigen, daß der vermeintlich 'von ihnen darin entdeckte Widerspruch nirgend anders liege, als 'darin, daß, da sie, um das Naturgesetz in Ansehung menschlicher Handlungen 'geltend zu machen, den Menschen notwendig als Erscheinung betrachten 'mußten, und nun, da man von ihnen fordert, daß sie ihn als Intelligenz 'auch als Ding an sich selbst denken sollten, sie ihn immer auch da 'noch als Erscheinung betrachten, wo denn freilich die Absonderung seiner 'Kausalität (d.i. seines Willens) von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt 'in einem und demselben Subjekte im Widerspruche stehen würde, welcher 'aber wegfällt, wenn sie sich besinnen, und wie billig, eingestehen wollten, 'daß hinter den Erscheinungen doch die Sa-

más que meramente según su condición *formal*, esto es, según la universalidad de la máxima de la voluntad como ley, y por tanto en conformidad con la autonomía de la primera, que es lo único que puede compadecerse con la libertad de la misma;[76] por el contrario, todas las leyes que están determinadas a un objeto dan heteronomía, que podemos encontrar sólo en leyes naturales y puede concernir también sólo al mundo de los sentidos.

Pero la razón traspasaría todos sus límites tan pronto como se atreviese a *explicar cómo* pueda la razón pura ser
459 práctica, lo cual sería completamente lo mismo que la tarea de explicar *cómo sea posible la libertad*.

Pues no podemos explicar sino lo que podemos reducir a leyes cuyo objeto se puede dar en alguna experiencia posible. Pero la libertad es una mera idea, cuya realidad objetiva no puede ser mostrada de ningún modo según leyes de la naturaleza, y por tanto tampoco en ninguna experiencia posible; así pues, dado que no se le puede adscribir nunca un ejemplo según alguna analogía, la libertad no puede ser nunca concebida, ni aun sólo comprendida. Vale sólo como necesaria presuposición de la razón en un ser que cree ser consciente de una voluntad, esto es, de una facultad diferente de la mera facultad de desear (a saber, consciente de la facultad de determinarse a obrar como inteligencia, y por tanto según leyes de la razón, independientemente de instintos naturales). Ahora bien, donde cesa la determinación según leyes naturales, allí cesa también toda *explicación* y no queda sino la *defensa*, esto es, el rechazo de las objeciones de quienes pretenden haber mirado más profundamente en la esencia de las cosas y por eso atrevidamente declaran imposible a la libertad. Sólo se les puede mostrar que la contradicción supuestamente descubierta aquí por ellos no reside sino en que, para hacer valedera a la ley de la naturaleza en lo que respecta a las acciones humanas, tuvieron que considerar al hombre necesariamente como fenómeno, y ahora que se exige de ellos que lo piensen como inteligencia también como cosa en sí misma siguen pensándolo, incluso ahora, como fenómeno; en ese caso, la separación de su causalidad (esto es, de su voluntad) de todas las leyes naturales del mundo de los sentidos, en uno y el mismo sujeto, estaría, desde luego, en contradicción, la cual sin embargo desaparece si recapacitan y, como es justo, quisiesen confesar que detrás de los fenómenos tienen sin duda que servir como fundamento (si bien ocultas)

chen an sich selbst (obzwar verborgen) 'zum Grunde liegen müssen, von deren Wirkungsgesetzen man nicht 'verlangen kann, daß sie mit denen einerlei sein sollten, unter denen ihre 'Erscheinungen stehen.

'Die subjektive Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu *erklären*, 'ist mit der Unmöglichkeit, ein *Interesse** ausfindig und begreiflich zu 'machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei; 'und gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Interesse, wozu wir die 'Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen, welches fälschlich für 'das Richtmaß unserer sittlichen Beurteilung von einigen ausgegeben 'worden, da es vielmehr als die *subjektive* Wirkung, die das Gesetz auf 'den Willen ausübt, angesehen werden muß, wozu Vernunft allein die objektiven 'Gründe hergibt.

'Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-affizierten 'vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen 'der Vernunft, ein *Gefühl der Lust* oder des Wohlgefallens an 'der Erfüllung der Pflicht *einzuflößen*, mithin eine Kausalität derselben, 'die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäß zu bestimmen. Es ist aber gänzlich 'unmöglich, einzusehen, d.i. *a priori* begreiflich zu machen, wie ein 'bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung 'der Lust oder Unlust hervorbringe; denn das ist eine besondere Art 'von Kausalität, von der, wie von aller Kausalität, wir gar nichts *a priori* 'bestimmen können, sondern darum allein die Erfahrung befragen müssen. 'Da diese aber kein Verhältnis der Ursache zur Wirkung, als zwischen 'zwei Gegenständen der Erfahrung, an die Hand geben kann, hier aber reine 'Vernunft durch bloße Ideen (die gar keinen Gegenstand für Erfahrung 'abgeben) die Ursache von einer Wirkung, die freilich in der Erfahrung 'liegt, sein soll,

* 'Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d.i. eine den Willen bestimmende 'Ursache, wird. Daher sagt man nur von einem vernünftigen Wesen, daß 'es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe. 'Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdann an der Handlung, 'wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein genugsamer Bestimmungsgrund 'des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein. Wenn sie aber den 'Willen nur vermittelst eines anderen Objekts des Begehrens, oder unter Voraussetzung 'eines besonderen Gefühls des Subjekts bestimmen kann, so nimmt die 'Vernunft nur ein mittelbares Interesse an der Handlung, und, da Vernunft für 'sich allein weder Objekte des Willens, noch ein besonderes ihm zu Grunde liegendes 'Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, so würde das letztere Interesse 'nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse sein. Das logische Interesse der 'Vernunft (ihre Einsichten zu befördern) ist niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten 'ihres Gebrauchs voraus.

las cosas en sí mismas, de las leyes de cuya eficiencia no se puede solicitar que sean las mismas que aquellas bajo las que están sus fenómenos.

La imposibilidad subjetiva de *explicar* la libertad de la voluntad es la misma que la imposibilidad de hallar y hacer concebible un *interés** que el hombre pueda tomar en leyes morales, y, no obstante, toma realmente un interés en ellas, al fundamento para lo cual en nosotros llamamos sentimiento moral, al cual algunos han hecho pasar falsamente por la pauta de nuestro enjuiciamiento moral, cuando tiene que ser considerado más bien como el efecto *subjetivo* que ejerce la ley sobre la voluntad, para lo que únicamente la razón proporciona los fundamentos objetivos.

Para querer aquello para lo cual únicamente la razón prescribe el «deber» al ser racional afectado sensiblemente, se precisa, desde luego, una facultad de la razón que *infunda* un *sentimiento de placer* o de complacencia en el cumplimiento del deber, y por tanto se precisa una causalidad de la misma que determine a la sensibilidad en conformidad con sus[77] principios. Pero es enteramente imposible comprender, esto es, hacer concebible a priori, cómo un mero pensamiento, que no contiene él mismo en sí nada sensible, produzca una sensación de placer o displacer, pues eso es un tipo especial de causalidad, de la cual, como de toda causalidad, no podemos determinar a priori absolutamente nada, sino que acerca de ello tenemos que interrogar únicamente a la experiencia. Pero como ésta no nos proporciona otra relación de la causa al efecto que la existente entre dos objetos de la experiencia, mientras que aquí la razón pura ha de ser, por meras ideas (que no pueden dar objeto alguno para la experiencia), la causa de un efecto que reside, desde luego, en la experiencia, tenemos

* El interes es aquello por lo que la razón se hace práctica, esto es, se hace una causa determinante de la voluntad. De ahí que sólo de un ser racional se diga que toma un interés en algo; las criaturas irracionales sólo sienten impulsos sensibles. La razón toma un interés inmediato en la acción sólo cuando la validez universal de la máxima de esta última es un fundamento de determinación de la voluntad suficiente. Únicamente ese interes es puro. Pero cuando la razón sólo puede determinar a la voluntad por medio de otro objeto del deseo, o bajo la presuposición de un sentimiento especial del sujeto, toma en la acción sólo un interés mediato, y como la razón por sí sola, sin experiencia, no puede hallar ni objetos de la voluntad ni un sentimiento especial que sirva a ésta de fundamento, este último interés sería solamente empírico y no un interés racional puro. El interés lógico de la razón (por fomentar sus conocimientos) no es nunca inmediato, sino que presupone propósitos de su uso.

so ist die Erklärung, wie und warum uns die *Allgemeinheit 'der Maxime als Gesetzes*, mithin die Sittlichkeit, interessiere, 'uns Menschen gänzlich unmöglich. Soviel ist nur gewiß: daß es nicht 'darum für uns Gültigkeit hat, *weil es interessiert* (denn das ist Heteronomie 'und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von
461 Sinnlichkeit, nämlich 'einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobei sie niemals sittlich gesetzgebend 'sein könnte), sondern daß es interessiert, weil es für uns als 'Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus 'unserem eigentlichen Selbst, entsprungen ist; *was aber zur bloßen 'Erscheinung gehört, wird von der Vernunft notwendig der 'Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet.*

'Die Frage also, wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, kann 'zwar so weit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben 'kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, 'imgleichen als man die Notwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, 'welches zum *praktischen Gebrauche* der Vernunft, d.i. zur Überzeugung 'von der *Gültigkeit dieses Imperativs*, mithin auch des sittlichen 'Gesetzes, hinreichend ist, aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sei, 'läßt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen. Unter Voraussetzung 'der Freiheit des Willens einer Intelligenz aber ist die *Autonomie* 'desselben, als die formale Bedingung, unter der er allein bestimmt 'werden kann, eine notwendige Folge. Diese Freiheit des Willens vorauszusetzen, 'ist auch, nicht allein (ohne in Widerspruch mit dem Prinzip 'der Naturnotwendigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen der Sinnenwelt 'zu geraten) ganz wohl *möglich* (wie die spekulative Philosophie 'zeigen kann), sondern auch sie praktisch, d.i. in der Idee allen seinen willkürlichen 'Handlungen, als Bedingung, unterzulegen, ist einem vernünftigen 'Wesen, das sich seiner Kausalität durch Vernunft, mithin eines Willens '(der von Begierden unterschieden ist) bewußt ist, ohne weitere Bedingung *'notwendig. Wie* nun aber reine Vernunft, ohne andere Triebfedern, 'die irgend woher sonst genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein, 'd.i. wie das bloße *Prinzip der Allgemeingültigkeit aller ihren 'Maximen als Gesetze* (welches freilich die Form einer reinen praktischen 'Vernunft sein würde) ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran 'man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst 'eine Triebfeder abgeben, und ein Interesse, welches rein *moralisch* heißen 'würde, bewirken, oder mit anderen Worten: *wie reine Vernunft praktisch 'sein könne*, das zu erklären,

que la explicación de cómo y por qué nos interesa *la universalidad de la máxima como ley*, y por tanto la moralidad, es enteramente imposible para nosotros, hombres. Sólo esto es seguro: que no *porque interese* tiene la ley validez para nosotros (pues esto es heteronomía y dependencia de la razón práctica
461 de la sensibilidad, a saber, de un sentimiento que sirviese de fundamento, y en ese caso la razón no podría ser nunca moralmente legisladora), sino que interesa porque vale para nosotros como hombres, porque ha surgido de nuestra voluntad como inteligencia, y por tanto de nuestro auténtico yo, *pero lo que pertenece al mero fenómeno es necesariamente subordinado por la razón a la constitución de la cosa en sí misma.*

Así pues, la pregunta acerca de cómo un imperativo categórico sea posible puede ciertamente ser contestada, en tanto en cuanto se puede indicar la única presuposición sólo bajo la cual es posible, a saber, la idea de la libertad, e igualmente en tanto en cuanto se puede comprender la necesidad de esta presuposición, lo cual es suficiente para el *uso práctico* de la razón, esto es, para la convicción de la *validez de este imperativo*, y por tanto también de la ley moral, pero cómo sea posible esa presuposición misma no puede ser comprendido jamás por una razón humana. Ahora bien, bajo la presuposición de la libertad de la voluntad de una inteligencia es una consecuencia necesaria la *autonomía* de esa voluntad como la condición formal únicamente bajo la cual puede ser determinada. Presuponer esta libertad de la voluntad (sin caer en contradicción con el principio de la necesidad natural en la conexión de los fenómenos del mundo de los sentidos) no sólo es perfectamente *posible* (como puede mostrar la filosofía especulativa), sino que, para un ser racional que es consciente de su causalidad por razón, y por tanto de una voluntad (que es distinta de los apetitos), es también *necesario* sin más condición ponerla prácticamente, esto es, en la idea, por debajo de todas sus acciones voluntarias como condición. Ahora bien, *cómo* la razón pura sin otros resortes, de dondequiera que estuviesen tomados, pueda ser por sí misma práctica, esto es, cómo el mero *principio de la validez universal de todas sus máximas como leyes* (que sería, desde luego, la forma de una razón práctica pura), sin ninguna materia (objeto) de la voluntad en la cual se pudiera de antemano tomar algún interés, pueda proporcionar por sí mismo un resorte y producir un interés que se llamase puramente *moral*, o, con otras pala-

dazu ist alle menschliche Vernunft 'gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu 'suchen, ist verloren.

'Es ist ebendasselbe, als ob ich zu ergründen suchte, wie Freiheit selbst 'als Kausalität eines Willens möglich sei. Denn da
462 verlasse ich den philosophischen 'Erklärungsgrund, und habe keinen anderen. Zwar könnte ich 'nun in der intelligibelen Welt, die mir noch übrig bleibt, in der Welt der 'Intelligenzen herumschwärmen; aber, ob ich gleich davon eine *Idee* habe, 'die ihren guten Grund hat, so habe ich doch von ihr nicht die mindeste '*Kenntnis*, und kann auch zu dieser durch alle Bestrebung meines natürlichen 'Vernunftvermögens niemals gelangen. Sie bedeutet nur ein etwas, 'das da übrig bleibt, wenn ich alles, was zur Sinnenwelt gehört, von den 'Bestimmungsgründen meines Willens ausgeschlossen habe, bloß um das 'Prinzip der Bewegursachen aus dem Felde der Sinnlichkeit einzuschränken, 'dadurch, daß ich es begrenze, und zeige, daß es nicht alles in allem in 'sich fasse, sondern daß außer ihm noch mehr sei; dieses Mehrere aber kenne 'ich nicht weiter. Von der reinen Vernunft, die dieses Ideal denkt, bleibt 'nach Absonderung aller Materie, d.i. Erkenntnis der Objekte, mir 'nichts, als die Form übrig, nämlich das praktische Gesetz der Allgemeingültigkeit 'der Maximen, und, diesem gemäß, die Vernunft in Beziehung 'auf eine reine Verstandeswelt als mögliche wirkende, d.i. als den Willen 'bestimmende, Ursache zu denken; die Triebfeder muß hier gänzlich fehlen; 'es müßte denn diese Idee einer intelligibelen Welt selbst die Triebfeder, 'oder dasjenige sein, woran die Vernunft ursprünglich ein Interesse nähme; 'welches aber begreiflich zu machen gerade die Aufgabe ist, die wir nicht 'auflösen können.

'Hier ist nun die oberste Grenze aller moralischen Nachforschung; 'welche aber zu bestimmen, auch schon darum von großer Wichtigkeit ist, 'damit die Vernunft nicht einerseits in der Sinnenwelt, auf eine den Sitten 'schädliche Art, nach der obersten Bewegursache und einem begreiflichen 'aber empirischen Interesse herumsuche, andererseits aber, damit sie auch 'nicht in dem für sie leeren Raum transzendenter Begriffe, unter dem 'Namen der intelligibelen Welt, kraftlos ihre Flügel schwinge, ohne von der 'Stelle zu kommen, und sich unter Hirngespinsten verliere. Übrigens bleibt 'die Idee einer reinen Verstandeswelt, als eines Ganzen aller Intelligenzen, 'wozu wir selbst als vernünftige Wesen (obgleich andererseits zugleich Glieder 'der Sinnenwelt), gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee 'zum

bras, *cómo la razón pura pueda ser práctica*: para explicar esto toda la razón humana es enteramente impotente, y todo esfuerzo y trabajo en buscar explicación de ello será perdido.

Es precisamente lo mismo que si yo intentara desentrañar cómo sea posible la libertad misma como causalidad de una
462 voluntad. Pues ahí abandono el fundamento de explicación filosófico, y no tengo otro. Ciertamente, podría ponerme a fantasear por el mundo inteligible que todavía me queda, por el mundo de las inteligencias, pero, aunque tengo una *idea* de él que tiene su buen fundamento, no tengo, sin embargo, ni el menor *conocimiento* del mismo, ni puedo llegar nunca a éste[78] con todo el empeño de mi facultad racional natural. Significa[79] sólo un algo que queda cuando he excluido de los fundamentos de determinación de mi voluntad todo lo que pertenece al mundo de los sentidos, meramente para restringir el principio de las causas motoras tomadas del campo de la sensibilidad limitando ese campo y mostrando que no comprende todo en uno, sino que aparte de él hay algo más, pero ese algo más no lo conozco ulteriormente. De la razón pura que piensa este ideal no me queda, tras el apartamiento de toda materia, esto es, conocimiento de los objetos, sino la forma, a saber, la ley práctica de la validez universal de las máximas, y pensar la razón, en conformidad con esa ley, como posible causa eficiente, esto es, como causa determinante de la voluntad, en referencia a un mundo puro del entendimiento; el resorte tiene que faltar aquí enteramente, y esa idea de un mundo inteligible tendría que ser entonces ella misma el resorte o aquello en lo que la razón tomase originariamente un interés, pero hacer esto concebible es justo el problema que no podemos resolver.

Aquí está, pues, el límite supremo de toda indagación moral, pero determinarlo es ya también de gran importancia, para que la razón, por una parte, no ande buscando en el mundo de los sentidos, de una manera nociva para las costumbres, la causa motora suprema y un interés concebible, pero empírico, y, por otra parte, para que tampoco despliegue impotente sus alas, sin moverse del sitio, en el espacio para ella vacío de los conceptos trascendentes bajo el nombre del mundo inteligible, y no se pierda entre quimeras. Por lo demás, la idea de un mundo puro del entendimiento, como el conjunto de todas las inteligencias al que nosotros mismos pertenecemos como seres racionales (aunque, por otra parte, al mismo

Behufe eines vernünftigen Glaubens, wenn gleich alles Wissen an 'der Grenze derselben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines 'allgemeinen Reichs der *Zwecke an sich selbst* (vernünftiger Wesen), zu 'welchen [108] wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach 'Maximen der Freiheit, als
463 ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig 'verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu 'bewirken.

'Schlußanmerkung

'Der spekulative Gebrauch der Vernunft, *in Ansehung der Natur*, 'führt auf absolute Notwendigkeit irgend einer obersten Ursache *der Welt*; 'der praktische Gebrauch der Vernunft, *in Absicht auf die Freiheit*, 'führt auch auf absolute 'Notwendigkeit, aber nur *der Gesetze der Handlungen* 'eines vernünftigen Wesens, als eines solchen. Nun ist es ein 'wesentliches *Prinzip* alles Gebrauchs unserer Vernunft, ihr Erkenntnis 'bis zum Bewußtsein ihrer *Notwendigkeit* zu treiben (denn ohne diese 'wäre sie nicht Erkenntnis der Vernunft). Es ist aber auch eine ebenso 'wesentliche *Einschränkung* ebenderselben Vernunft, daß sie weder die 'Notwendigkeit dessen, was da ist, oder was geschieht, noch dessen, was 'geschehen soll, einsehen kann, wenn nicht eine *Bedingung*, unter der es 'da ist, oder geschieht, oder geschehen soll, zum Grunde gelegt wird. Auf 'diese Weise aber wird durch die beständige Nachfrage nach der Bedingung, 'die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeschoben. Daher 'sucht sie rastlos das Unbedingt-Notwendige, und sieht sich genötigt, es 'anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen; glücklich 'genug, wenn sie nur den Begriff ausfindig machen kann, der sich mit 'dieser Voraussetzung verträgt. Es ist also kein Tadel für unsere Deduktion 'des obersten Prinzips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man 'der menschlichen Vernunft überhaupt machen müßte, daß sie ein unbedingtes 'praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muß) 'seiner absoluten Notwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann; denn, 'daß sie dieses nicht durch eine Bedingung, nämlich vermittelst irgend eines 'zum Grunde gelegten Interesse, tun will, kann ihr nicht verdacht werden, 'weil es alsdann kein moralisches, d.i. oberstes Gesetz der Freiheit, sein 'würde. Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwen-

tiempo miembros del mundo de los sentidos), queda siempre como una idea útil y lícita para una fe racional, aun cuando todo saber tiene un final en el límite del mismo, al objeto de producir en nosotros un vivo interés en la ley moral a través del magnífico ideal de un reino universal de *los fines en sí* (de los seres racionales), al cual podemos pertenecer como miembros sólo cuando nos conducimos cuidadosamente según
463 máximas de la libertad como si fuesen leyes de la naturaleza.

Observación final

El uso especulativo de la razón *en lo que respecta a la naturaleza* lleva a la necesidad absoluta de alguna causa suprema *del mundo*; el uso práctico de la razón *con respecto a la libertad* lleva también a la necesidad absoluta, pero sólo *de las leyes de las acciones* de un ser racional como tal. Ahora bien, es un *principio* esencial de todo uso de nuestra razón impulsar su conocimiento hasta la consciencia de su *necesidad* (pues sin ésta no sería un conocimiento de la razón). Pero es también una *limitación* no menos esencial de precisamente la misma razón no poder comprender la *necesidad* de lo que existe, o de lo que sucede, ni de lo que debe suceder, si no se pone como fundamento una *condición* bajo la cual eso existe o sucede, o debe suceder. De este modo, por la constante pregunta por la condición, la satisfacción de la razón se difiere cada vez más. De ahí que ésta busque sin descanso lo incondicionadamente necesario y se vea constreñida a admitirlo, sin ningún medio para hacérselo concebible, y se puede considerar dichosa si es capaz siquiera de hallar el concepto que se aviene con esa presuposición. No es así pues una censura para nuestra deducción del principio supremo de la moralidad, sino un reproche que se tendría que hacer a la razón humana en general, que no pueda hacer concebible según su necesidad absoluta una ley práctica incondicionada (algo que el imperativo categórico tiene que ser), pues que no quiera hacerlo a través de una condición, a saber, por medio de algún interés puesto como fundamento, no se le puede tomar a mal, porque entonces no sería una ley moral, esto es, una ley suprema de la libertad. Y de este modo no concebimos, ciertamente, la necesidad incondicionada práctica del imperativo

digkeit 'des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine *Unbegreiflichkeit*, 'welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, 'die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, 'gefordert werden kann.

moral, pero concebimos sin embargo su *inconcebibilidad*, lo cual es todo lo que en justicia puede exigirse de una filosofía que aspira a llegar en principios hasta el límite de la razón humana.

NOTAS AL TEXTO ALEMÁN

1. El sujeto de esta forma verbal es sin duda «Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten» (desde un punto de vista meramente sintáctico también podrían ser sujeto «Sitten» o «Metaphysik der Sitten» pero el contexto, en especial el «in beiden Fällen» de esta misma línea, obliga a rechazar esas posibilidades), cuyo número es plural, e igualmente ha de ser plural la forma verbal misma, por lo que hay que corregir, con Ak. y Vorländer (p. 5), entre otros editores, el «müßte» de A2 en «müßten».

2. Tal y como figura en A2, esta proposición («um das Subtile [...] zu dürfen»), es difícilmente comprensible; su sentido sería perfectamente claro, en cambio, si con Otto (p. 47) leemos «brauchen» o «müssen» en vez de «dürfen», o bien —lo que es preferible, ya que implica una menor alteración del texto— si colocamos «nicht» delante de «beifügen» y no delante de «faßlicheren».

3. Ak. y Vorländer (p. 11) introducen aquí «als», lo que sin duda haría el sentido del pasaje más claro, pero falta en A2, y su introducción, no obstante la mencionada ventaja, no nos parece necesaria para la buena inteligencia de esta afirmación de Kant.

4. En lugar del «ihr selbst» que figura en A2 (quizá debido a descuido o apresuramiento por parte de Kant, o a una confusión propiciada por la cercanía del «ihren schwachen Einsichten» de las ll. 23-24, referido igualmente a «Vernunft»), es preferible leer aquí «sie selbst». Este cambio de un dativo en un nominativo nos parece justificado por lo extraño del sentido del pasaje si se mantiene «ihr selbst»: en ese caso hemos de entender que Kant afirma que la naturaleza habría evitado que la razón se atreviese a trazar «para ella misma» el esbozo de la felicidad y de los medios correspondientes, donde ese «para ella misma» («ihr selbst») se refiere o bien a la razón o bien a la naturaleza; de estas dos últimas lecturas es más probable la primera que la segunda, pero tanto una como otra dan al pasaje un sentido más forzado que el que resulta de la sustitución que proponemos: la naturaleza habría evitado que la razón se atreviese «ella misma» («sie selbst») a trazar el esbozo de la felicidad y de los medios correspondientes.

5. Para poder entender «incluso», como aquí pide el sentido del texto, es preciso corregir el «so gar» de A2 en «sogar», una corrección que Ak. y otros editores hacen sin presentarla como tal.

6. Hay que corregir el singular «ruhmredige» en el plural «ruhmredigen», como apunta Otto (p. 56) y hace sin más, pero sin anunciarlo, Vorländer (p. 13), o bien pasar del plural «Hochpreisungen» al singular «Hochpreisung», lo que sin embargo parece más forzado. Extrañamente, Ak. no parece haberse percatado de la necesidad de alguna de estas dos correcciones.

7. Es preciso corregir la forma «eigene» en «eigenen» (pues este adjetivo apunta sin duda al sustantivo plural «Leiden», que le precede en esta misma línea); Ak. omite esta corrección, Vorländer (p. 16) la introduce sin más y Otto (p. 61) la sugiere.

8. «der» se refiere a «Wert» y no a «Charakter», como sabemos por el contexto; en sí misma la frase de Kant es ambigua, y gramaticalmente podría referirse a «Charakter» en lugar de a «Wert».

9. Las palabras «sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird» faltan en A1 y son un añadido de Kant en A2.

10. Adickes (p. 207) y Otto (p. 65) proponen acertadamente leer «es» en lugar de «sie», pues, en efecto, aquí es de esperar un pronombre que pueda referirse a «Objekt» («es») y no uno («sie») que se refiera a «Wirkung» (curiosamente, Weischedel, p. 26, indica que también Ak. lee aquí «es» en vez de «sie», pero ello no es cierto).

11. Las palabras «und nicht Tätigkeit» faltan en A1 y son un añadido de Kant en A2.

12. Otto (p. 65) propone acertadamente introducir aquí «oder», pues de otro modo el sentido del texto es poco claro y podría ser mal interpretado.

13. Las palabra «deren» ha de ser corregida, pues no podemos saber cuál es el sustantivo femenino a que alude como poseedor de «Überschlage» («Neigung» no puede ser por razones de significado y que fuese «Wahl» resultaría tan extraño como forzado); sin embargo, basta sustituir «deren» por «dem» o por «seinem» para que la proposición tenga sentido, y son innecesarios los complicados razonamientos que llevan a Adickes (p. 208) a proponer que en lugar de «diese von deren Überschlag» se lea «dieser ihren Überschlag» (desde la suposición, a nuestro parecer errónea, de que aquí «Überschlag» significa «Neigung der Zunge einer Waage nach einer Seite hin» y no «vorläufige, ungefähre Berechnung»: en contra de la suposición de Adickes está, además, que en GMS «Überschlag» siempre tiene el segundo de los dos significados que él menciona: cfr. 395, 33; 399, 18 y 23).

14. Apartándose de A2 y de cuantas ediciones de GMS conocemos, Ak. suprime este primer «uns», sin que a nuestro entender haya ninguna razón para hacerlo.

15. Las palabras «(ihr durch Übung hierin ähnlich zu werden)» faltan en A1 y son un añadido de Kant en A2.

16. En aras de la corrección sintáctica, y como hacen Ak. y otras ediciones, es conveniente introducir aquí «es» como sujeto del «sei» de la línea siguiente.

17. Las palabras «immer noch» faltan en A1 y son un añadido de Kant en A2.

18. Las palabras «Erwähnung taten» faltan en A1 y son un añadido de Kant en A2.

19. La palabra «bloßen» falta en A1 y es un añadido de Kant en A2.

20. El sentido del texto pide aquí un verbo en modo condicional más bien que en indicativo, por lo que es conveniente corregir este «mußten» en «müßten», con Vorländer (p. 27) (aunque no con Ak.).

21. Como Otto (p. 79) hace notar, la corrección sintáctica exige introducir aquí «daß».

22. El sujeto de este verbo es sin duda el sustantivo en plural «Handlungen» (l. 3), por lo que es preciso corregir el «sei» de A2 en «seien» (como hace notar Ak., las ediciones tercera (1792) y cuarta (1797) de GMS traen aquí la forma verbal correcta).

23. Aunque no estrictamente necesaria, es conveniente en aras de la claridad la introducción de «für» que propone Otto (p. 80).

24. La palabra «ursprünglichen» sustituye en A2 al «echten» que se lee en su lugar en A1.

25. Las palabras «das Übergewicht» sustituyen en A2 a «die Wahrheit», que es lo que se lee en su lugar en A1.

26. Este «sein» debe ser sustituido por «seien» o, con Ak. y Vorländer (p. 31) (que hacen la corrección sin más, sin presentarla como tal), por «sind».

27. Lo mentado aquí es probablemente el sustantivo plural «Prinzipien» (pues así parece indicarlo el sentido del pasaje, y el verbo correspondiente en la lectura que nos parece ser la más apropiada, «sind» (l. 14), es plural), y no el nombre singular «Sittlichkeit», por lo que «letztere» debe ser corregido en «letzteren». Esta corrección es propuesta por Otto (p. 83) y sencillamente practicada por Vorländer (p. 31), mientras que en Ak. brilla por su ausencia.

28. Este «sein» debe ser corregido en «seien» (como propone Otto, p. 83) o, quizá mejor, por «sind» (como hacen directamente, sin presentarlo como corrección, Ak. y Vorländer, p. 31).

29. La palabra «schwankend» sustituye en A2 a «verwirrt», que es lo que se lee en su lugar en A1.

30. Adickes (p. 208) ve aquí un problema de construcción; afirma que para que ésta no naufrague hemos de suprimir este «es», pero que ello no es posible porque se necesita para «von der größten Wichtigkeit». La dificultad a que Adickes alude, si bien sin especificarla del todo, radica probablemente en que «es» (pronombre que refiere a la proposición «ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen» (ll. 18-19) funciona a la vez como complemento directo del verbo «erfordere» (l. 17) (la expresión completa sería: «die größte Notwendigkeit erfordere es» [a saber, lo exigido es «ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen», ll. 18-19]) y como sujeto del verbo «sei» (l.18) (la expresión completa sería: «es sei von der größten praktischen Wichtigkeit» [a saber, es de la mayor importancia práctica «ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen»]), por lo que para evitar ese cruce de funciones de una misma palabra habría que introducir un «es» en la línea 18, entre «auch» y «von», ya manteniendo el «es» de la línea 16, ya suprimiéndolo. No obstante lo razonable de estas propuestas, no nos parece necesaria su aceptación, y en nuestra opinión el texto puede quedar como figura en A2 (o bien, por toda corrección, podemos practicar en él la supresión del «es» de la línea 16).

31. La velocidad del pensamiento y de la sintaxis de Kant le lleva aquí a una pequeña inconsecuencia o descuido: no está claro a qué se refiere con «ihre», qué o quién es la poseedora o los poseedores de los «Begriffe und Gesetze» que menciona a continuación; por el paralelismo con las proposiciones que anteceden a esta habría que pensar que ese poseedor son precisamente «alle sittlichen Begriffe» (l. 8), pero ello es imposible porque éstos aparecen como lo poseído; nada impide suponer, a falta de una inequívoca indicación por parte de Kant, que esa poseedora es la moralidad en general. Otra posibilidad, adoptada por Adickes (p. 208), es sustituir «ihre» por «diese».

32. Aunque en A2 figura «oder», Ak., siguiendo a Arnoldt, ve con razon en ese «oder» una errata del impresor o un descuido del propio Kant, y sugiere cambiarlo por un «aber», lo cual tiene mucho más sentido en el contexto y se puede apoyar en el uso por Kant de expresiones parecidas, por ejemplo «aus reiner, aber praktischer Vernunft» (408, 26; cfr. también 391, 23-24); además, Adickes hace notar que en los manuscritos de Kant las grafías de «oder» y «aber» son con frecuencia tan semejantes que sólo por el contexto cabe distinguirlas y adivinar de qué palabra se trata (cfr. Adickes, p. 208). Otra posibilidad, sugerida por Otto (p. 86), es suprimir «oder»; por su parte, Vorländer (p. 33) sugiere sustituir «oder» por «und».

33. Entre «Beispiele» y «uns» figuraban en A1 las palabras «die jenen adäquat waren», omitidas por Kant en A2.

34. La proposición «die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten» es difícilmente comprensible, pues por una parte no se ve qué pueda significar el sintagma «seinen Sinn gelten» y por otra no es claro a qué refiere el posesivo «seinen» (no a «Ursachen», como parece pedir el contexto, pues no puede concordar con ese sustantivo); por ello parece necesario alterar esa proposición, quizá en esta otra: «die nur für den Sinn dieses oder jenes gelten» (donde «dieses oder jenes» apunta, contraponiéndose a él, a «jedes vernünftige Wesen», l. 20). Esta conjetura se puede apoyar, además, en la aparición en otra obra de Kant de un texto cuya estructura es enteramente paralela a la del pasaje que nos ocupa en la lectura que proponemos para él: «Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen das, was der Anschauung derselben wesentlich anhängt und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derselben nur zufälliger Weise zukommt, indem es nicht auf die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, sondern nur auf eine besondre Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes gültig ist» (KrV A 45/B 62).

35. Las palabras «eines zufällig bestimmbaren Willens» sustituyen en A2 al «des» que se lee aquí en A1.

36. Kant repite innecesariamente «als»; bastaría con que apareciese una sola vez, y es más elegante y esperable su presencia delante de «objektiv-notwendig» (l. 17), por lo que se podría suprimir el «als» que precede a «für sich selbst» (l. 16).

37. Es innecesaria la corrección aquí propuesta por Adickes (p. 208): piensa que no tiene sentido afirmar que la acción es principio de la voluntad santa, y que por tanto el principio de la voluntad aquí aludido tiene que ser «Vernunft» (y que por ello, «als Prinzip desselben,» tiene que ir detrás de «Vernunft» en la línea 24), o bien «kategorischer Imperativ» (y entonces «, als Prinzip desselben, «tiene que ir detrás de «er» en la línea 25). Ahora bien, sí tiene sentido decir que para una voluntad semejante sus acciones son sus principios, y viceversa (pues dado que esa voluntad hace necesariamente lo que debe hacer, en ella «acción» —la acción que de hecho ejecuta— y «principio» —la pauta según la que debe obrar— coinciden siempre).

38. Las palabras «und *a priori*» faltan en A1 y son un añadido de Kant en A2.

39. Las palabras «seinem Wesen» sustituyen en A2 a «seiner Natur», que es lo que se lee en su lugar en A1.

40. Casi todos los editores, incluida Ak., proponen sustituir «gefälliger» por «zufälliger», ya que, ciertamente, la presencia aquí de «gefälliger» es extraña. Otto (p. 95) (y con él Valentiner, p. 61) apunta la posibilidad de conservar «gefälliger» con el significado: «falls es diesem oder jenem Menschen gefällt, dieses oder jenes zu seiner Glückseligkeit zu zählen»; este significado de «gefällig» sigue siendo, sin embargo, un tanto forzado y no corresponde enteramente al que Kant da a ese vocablo en otros lugares (para Kant la «Gefälligkeit» es la cualidad de quien hace lo que agrada a otro, lo que otro —en la mayor parte de los casos ese otro es Dios— espera o desea que se haga en atención a él, cfr. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Ak.-Ausg. II, 216). Con todo, la sustitución de «gefällig» por «zufällig» supone una alteración del texto de A2 que sigue sin parecernos enteramente necesaria, por lo que nos inclinamos por mantener «gefällig».

41. El sentido del texto pide la sustitución del genitivo «handelnder» (al que arrastra quizá el paralelismo con el genitivo «als meiner Wirkung» que le precede en

esta misma línea) por el nominativo «handelnde», con Ak. y pese al explícito desacuerdo de Vorländer (p. 39).

42. Con Otto (p. 98) —y a diferencia de Ak., que aquí no se pronuncia (incoherentemente con el criterio que sigue en 435, 37 y 438, 36), y de Vorländer (p. 40), que se pronuncia expresamente en contra (asimismo incoherentemente con el criterio que sigue en esos mismos dos casos, p. 62 y 65 de su edición)— nos parece necesario cambiar el género de este pronombre, es decir, sustituir «er» por «es», pues resulta obvio que su antecedente sintáctico es el sustantivo neutro «Wesen». Es curioso, y revelador de la rapidez y el consiguiente descuido que caracterizan el modo de escribir de nuestro autor, que Kant incurre en esta utilización errónea de un pronombre masculino para remitirse al sustantivo neutro «vernüftiges Wesen» varias veces además de esta (cfr. 435, 37 y 438, 36): ello se debe probablemente a que aunque empieza escribiendo efectivamente «vernünftiges Wesen» muy poco después tiene *in mente* ya no al ser racional, sino al hombre (esto es, al sustantivo masculino «der Mensch»), y de modo más o menos inconsciente pasa sin más a referirse a este último, por lo que utiliza el pronombre igualmente masculino «er» (en el caso concreto que nos ocupa ahora esto es tanto más explicable, pues en l. 4 Kant se refiere en un contexto y con sentido prácticamente idénticos a los presentes precisamente al hombre y no al ser racional). Ello sucede con quebranto para la corrección sintáctica pero no para el sentido y la coherencia doctrinal, pues, en efecto, en los tres contextos a que nos estamos refiriendo, y en general en la ética de Kant, lo que se dice del ser racional finito es aplicable al hombre.

43. La incoherencia sintáctica que acabamos de señalar en la nota anterior arrastra ahora consigo la repetida aparición del pronombre masculino «er» (que sin duda apunta al hombre y no al ser racional) en el presente párrafo.

44. Ak. (seguida por Vorländer, p. 40 y otros editores) introduce (sin anunciarlo como añadido del editor al texto original) detrás de «ziehen» un innecesario signo de admiración, que falta en A2.

45. Entre «sondern» y «eine» aparecen en A1 las palabras «wenn man behauptet,», que Kant omite en A2, y con las cuales el sentido del pasaje es más claro.

46. Ak y otros editores proponen suprimir «als», ya que, en efecto, no es del todo claro qué función tiene, y hace un tanto confuso el sentido del pasaje (además, no figura en A1). Sin embargo, nos parece más acertada la lectura de Otto (p. 102), quien sugiere la posibilidad de mantener «als» y de introducir detrás de él «des» para completar su significado, lo que mueve a Otto a ello es probablemente que de este modo se subraya un matiz que no está tan claro si suprimimos «als»: se subraya que es la racionalidad de una voluntad aquello a lo que ante todo atendemos al conectar con el concepto de la voluntad el querer de una acción, es decir, conectamos ese querer con el concepto de la voluntad precisamente en tanto que («als») se trata de la voluntad de un ser racional.

47. En A2 figura «den», según lo cual «Gemäßheit» es el sujeto e «Imperativ» el complemento directo, lo que aunque no es imposible parece forzado y extraño; por ello, diversos editores, incluida Ak., corrigen «den» por «der».

48. El sentido del pasaje pide la introducción entre «niemals» y «ein» de un «als» que falta en A2. La conveniencia de esta modificación puede apoyarse además en el empleo por Kant de construcciones muy parecidas —«gelten... als» (esto es, «valer como»)— en otros lugares de GMS (así, leemos «so frage ich mich selbst: würde ich wohl damit zufrieden sein, daß meine Maxime [...] als ein allgemeines Gesetz [...] gelten solle» (403, 5-8) o, en otra ocasión, «Der kategorische Imperativ [...] gilt als ein *apodiktisch* (praktisches) Prinzip» (415, 2-5)). Algunas ediciones —pero no Ak.— proponen una modificación similar: en lugar del «niemals ein allgemeines Naturgesetz» de A2 leemos en Valentiner (p. 70) y Weischedel (p. 53) (por lo demás, sin que se nos haya advertido que se trata de una alteración del texto de A2) «niemals als allgemeines Naturgesetz» (donde la supresión de «ein» no nos parece justificada).

49. Las palabras «und gegeben» faltan en A1 y son un añadido de Kant en A2.

50. Ak. y prácticamente todos los editores corrigen «Abteilung» en «Ableitung». A favor de esta corrección está, además de que da al pasaje un sentido más esperable, el uso por Kant en otras ocasiones del verbo «ableiten» con el sentido de derivar reglas concretas de principios generales (especialmente en 421, 10 al presentar los cuatro ejemplos cuya explicación se cierra en el pasaje que nos ocupa; también en 410, 36; 412, 28; 430, 32).

51. El sujeto de «sollte» ha de ser «Maxime», de modo que es preciso corregir (con Vorländer, p. 48 y Otto, p. 109, aunque no con Ak. ni Valentiner, p. 72) el pronombre neutro «es», que figura como sujeto en A2, en el pronombre femenino «sie», pues sólo éste, y no aquél, puede concordar con el sustantivo femenino «Maxime».

52. En aras de la regularidad de la conjugación es conveniente sobreentender «sind» detrás de «worden» para completar la forma verbal «aufgestellt worden», como indica Otto, p. 109, y ello es perfectamente posible, de modo que no nos parece necesario preferir al «worden» de A2 el «werden» que se lee aquí en A1 (algo que Vorländer, p. 48, hace sin anunciarlo ni justificarlo).

53. Ak. une «so» y «gar» en «sogar», pero esa enmienda al texto de A2 no nos parece necesaria ni oportuna.

54. Es oportuna la inclusión de «auf» delante de «der Natur» sugerida por Otto (p. 118), pues así es claro que —como corresponde al sentido del pasaje— «der Natur» es dativo y no genitivo; de lo contrario, sintácticamente sería posible una lectura —«nicht auf unserm Willen, sondern auf dem Willen der Natur»— que haría traición al significado que sin duda Kant quiere dar a estas palabras.

55. En A2 figura «einen solchen», pero prácticamente todos los editores (aunque no Valentiner, p. 78), incluida Ak. (que, por cierto, indica equivocadamente la línea donde ha de hacerse esta corrección: es en la 28, no en la 27), leen aquí «ein solcher», pues se precisa un nominativo para la corrección sintáctica y la inteligibilidad del pasaje.

56. Vorländer (p. 54) y Otto (p. 121) (pero no Ak.) creen preferible «nicht» (como por otra parte figura en A1), y, en efecto, en nuestra opinión lo es: por una parte, sintácticamente, el objeto del verbo «disponieren» se une con él a través de «über» (en nuestro caso es «über den Menschen», l. 23), y no es por tanto apropiado que lleve además otro objeto en acusativo sin preposición (el «nichts» de A2); por otra parte, el significado que aquí tiene el verbo «disponieren» —«hacer con algo todo lo que se quiere; tratar a ese algo arbitrariamente, sin otro criterio que el propio gusto»— hace inadecuado que lleve un complemento directo, y sobre todo el complemento directo «nichts»: o dispongo de algo, y entonces dispongo de ese algo total y absolutamente (y puedo hacer con ese algo todo lo que quiero) o no, y entonces ya se entiende que sencillamente carezco de ese dominio irrestricto y no tiene sentido decir que no dispongo «nada», como si fuese posible que dispusiese «algo». Además, en otros lugares Kant emplea el verbo «disponieren» con «nicht» y no con «nichts» (cfr. *Metaphysik der Sitten*, Ak.-Ausg., VI, 330 y 342).

57. Otto (p. 123) propone alterar el orden de «auch nicht» y leer «nicht auch», lo que da una lectura mucho más propia e inteligible: nuestros actos han de guardar con

los fines de los demás un acuerdo o «Übereinstimmung» no sólo negativo sino también («auch») positivo, esto es, consistente no sólo en respetarlos sino también en fomentarlos («befördern»).

58. El antecedente más plausible de este pronombre relativo, aunque no el único posible, es «Prinzip», por lo que con Vorländer (p. 56) es conveniente corregir el femenino «welche» (que Ak. mantiene) en el neutro «welches».

59. No es fácil determinar el sujeto de «entspringen muß». Ak. introduce detrás de «mithin» un «es», por lo que parece que interpreta que ese sujeto es o bien «dieses Prinzip der Menschheit» (430, 28) o, aunque es un tanto forzado y por ello menos probable, «Gesetz» (431, 7). Otros editores ven ese sujeto en «objektiver Zweck» (431, 6), por lo que proponen ya introducir «der» delante de «mithin» (Otto, p. 124), ya cambiar de lugar las palabras «mithin aus reiner Vernunft entspringen muß» y colocarlas entre «soll» y «vorgestellt», en la línea 8 (Adickes, p. 209). De estos tres posibles sujetos el segundo, «Gesetz», nos parece por razones sintácticas el menos probable. A favor de que el sujeto sea «dieses Prinzip der Menschheit» está principalmente que el pasaje quiere explicar la afirmación con la que comienza, a saber, que el principio de toda naturaleza racional como fin en sí misma no está tomado de la experiencia, y por ello es natural que termine sosteniendo que el origen de ese principio reside no en la experiencia, sino en la razón pura. Ahora bien, la lejanía entre «Prinzip» (430, 28) y «entspringen muß» (431, 9) haría esperable la presencia cerca de este verbo de un pronombre referido a «Prinzip», en el caso de que este fuese el sujeto que buscamos, pero ello choca con el hecho de que ese pronombre falta. En cambio, la ausencia de ese pronombre es más fácilmente explicable si el sujeto de «entspringen muß» es «objektiver Zweck», pues la cercanía de esta expresión al verbo no hace tan necesaria la utilización de un pronombre para presentarla como sujeto del mismo. Además, si el sujeto fuese «Prinzip» la presencia de «muß» tras «entspringen» sería un tanto extraña, pues lo es en la conclusión de un argumento (en este pasaje Kant pretende haber demostrado que el principio del fin en sí mismo no es empírico, por lo que lo natural sería que terminase afirmando que procede de la razón pura, pero no que tiene que («muß») proceder de la razón pura: el cometido de la demostración de una afirmación es precisamente eliminar la necesidad de apoyar esa afirmación con una palabra del tipo de «muß»); en cambio, si el sujeto es «objektiver Zweck» la presencia de «muß» es más explicable, pues en ese caso partimos de que la humanidad es un fin objetivo (que como tal no ha sido puesto por nuestra voluntad, sino que está dado con anterioridad a cualquier decisión de ésta y limita todo fin que ella desee darse) y vemos que ello sólo es posible si ese fin procede de la razón pura: tiene que («muß») proceder de la razón pura, porque de lo contrario no sería un fin objetivo (y partimos sencillamente de que lo es, ya que nos encontramos en la segunda sección de GMS, donde todos los argumentos se reducen a señalar las condiciones de posibilidad de los principios de la conciencia moral ordinaria, esto es, a señalar qué tiene que ser cierto si esos principios son ciertos). De este modo, el sentido del pasaje 431, 4-9 es probablemente el siguiente: en el principio de la humanidad y de toda naturaleza racional como fin en sí misma la humanidad es presentada como un fin objetivo (esto es, puesto ante o sobre la voluntad y no puesto por ésta) (premisa mayor), pero un fin no puede ser objetivo si no procede de la razón pura (premisa menor), luego ese principio cuyo concepto central, el de fin objetivo, procede de la razón pura no tiene su origen en la experiencia (conclusión); así, la afirmación «X (=el fin objetivo, en nuestra hipótesis) procede de la razón pura» no es una conclusión que se extraiga de la afirmación «el principio de la humanidad y de toda naturaleza racional como fin en sí misma no está tomado de la experiencia», o una paráfrasis de la misma, sino un argumento en favor de ella. En suma, esta lectura del pasaje, que nos parece la más plausible por razones de contenido, hace que sintácticamente sea conveniente (aunque no absolutamente necesaria) una modificación como la propuesta por Adickes (la sugerida por Otto es asimismo compatible con la lectura que hemos propugnado, pero da al texto un sentido más forzado).

60. Detrás de «nicht» aparece en A1 «als», palabra que A2 omite. El texto de A1 presenta una construcción incorrecta, y se diría que truncada: ese «als», y en general la proposición «Der Wille wird also nicht als lediglich dem Gesetze unterworfen» parece pedir un participio que signifique aproximadamente «considerar, ver, tener por» y que forme un tiempo compuesto (presente de indicativo de la voz pasiva) con «wird»: sólo así la proposición tendría un significado claro. Ahora bien, tampoco tal y como aparece en A2 el sentido de esta proposición es claro: en especial la forma verbal «wird unterworfen» referida a «Wille» es un tanto extraña en la pluma de Kant (¿por quién es sometida la voluntad? en la ética de Kant la voluntad está sometida a la ley, pero no es kantiano mencionar, ni siquiera elípticamente, algo o alguien —distinto de la voluntad misma, algo que en este pasaje no puede ser dicho, precisamente porque «wird unterworfen» es una forma verbal pasiva y no reflexiva— que sometiese a la voluntad a la ley). Por todo ello, es quizá plausible la siguiente hipótesis para explicar las peculiaridades de este pasaje («Der Wille [...] unterworfen», líneas 21-22): en A1 Kant pensó decir que la voluntad es considerada no sólo como sometida a la ley (sino, además, como legisladora, añade Kant en las líneas inmediatamente siguientes), y mientras que sólo escribió, como ya sabemos, «Der Wille wird also nicht als lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß...» hubiese debido escribir —tanto para expresar íntegramente y con claridad su pensamiento como para ofrecer una construcción enteramente correcta y completa— «Der Wille wird also nicht als lediglich dem Gesetze unterworfen betrachtet, sondern als so unterworfen, daß...», o algo semejante; al revisar el texto impreso de A1 se percató de la incorrección o al menos de lo extraño de la proposición, pero, quizá por precipitación, no reparó en que para subsanar ese defecto no bastaba con suprimir «als», sino que más bien lo oportuno hubiese sido añadir el participio «betrachtet» o uno de significado similar, así como introducir un segundo «als» delante del «unterworfen» de la línea 22. Esta hipótesis se puede apoyar, además de en las razones expuestas, en estas otras dos consideraciones: el verbo que acompaña al participio «unterworfen» en la gran mayoría de sus apariciones en GMS es «sein», y nunca «werden» pasivo (cfr. 401, 33; 412, 37; 432, 30; 433, 36 y 37; 438, 9; 440, 3 y 13; 457, 17); nada más natural, y característico del estilo de Kant, que un paralelismo de lo dicho en las líneas 21-22 con lo afirmado en las líneas 22-24: en éstas se dice que la voluntad debe ser vista también como legisladora, y en aquéllas lo que Kant quería decir, según la interpretación que venimos defendiendo, es que la voluntad no debe ser *vista* sólo *como* sometida (mientras que en el texto de A2 faltan las palabras equivalentes a las que acabamos de poner en cursiva).

61. El texto gana en corrección sintáctica y en claridad si se suprime esta coma (como hacen sencillamente, sin anunciarlo, Ak. y Vorländer, p. 57).

62. La palabra «allen» falta en A1 y es un añadido de Kant en A2.

63. Las palabras «diesen Grundsatz das» sustituyen en A2 a «dieses», única que en su lugar aparece en A1.

64. La palabra «solle» sustituye en A2 a «dürfe», que es lo que se lee en su lugar en A1.

65. Vorländer (p. 61) sugiere, a nuestro entender acertadamente, cambiar «Launen» por «Laune», ya que, en efecto, esta segunda palabra es aquí más plausible que la primera, y en especial es mucho más adecuada para expresar una cualidad positiva, como parece que pide aquí el sentido del texto.

66. El pronombre «dieselbe» se refiere al sustantivo plural «Handlungen» (l. 17), por lo que hay que corregirlo en «dieselben», como hacen Adickes (p. 209) y otros editores (aunque no Ak.).

67. Ak. y con ella prácticamente todos los editores corrigen el «er» de A2 por «es», ya que de otro modo ese pronombre no podría concordar con el nombre al que remite, que es sin duda «vernünftiges Wesen» (l. 31). Cfr. nota a 418, 11.

68. Ak. y con ella prácticamente todos los editores sustituyen el «Maxime» de A2 por «Materie». Ello viene exigido ya por la aparición en l. 14 de las palabras «Alle Maximen haben nämlich», que resultarían en un sinsentido si el complemento directo de «haben» fuese de nuevo «Maxime». Otras razones para esta sustitución son la contraposición que Kant seguramente pretende establecer con el «Form» del párrafo anterior, la repetida aparición de «Materie» en este mismo contexto y muy poco más abajo (436, 28 y 437, 22) y el hecho de que todas las fórmulas del imperativo categórico hacen referencia a máximas, de manera que no puede suceder que una de esas fórmulas se distinga de las otras por hacer referencia a una máxima.

69. Tanto Otto como Vorländer dan a las palabras «hier, wie» de A2 el sentido de una comparación que Kant empieza a establecer pero que abandona antes de indicarnos su segundo término, es decir, antes de indicarnos dónde sucede que, como sucede aquí (esto es, en GMS), la marcha discurre por las categorías de la unidad, etc.; por ello, estos editores echan en falta la mención, detrás de «wie», de dónde es que se argumenta, al igual que aquí, según las categorías de la unidad, la pluralidad y la totalidad. Para Otto (p. 137) lo que falta es concretamente la mención del lugar de KrV en que sucede eso (probablemente, de ser correcta la conjetura de Otto, Kant piensa aquí en el apartado de la primera edición de KrV —la segunda es posterior a GMS— que dentro de la analítica de los conceptos de la analítica trascendental lleva el título de «Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien» —KrV A 76-83—), mientras que Vorländer (pp. 62 y XXX) se limita a sugerir la ampliación de «wie» en «wie dort» (es de notar, en aras de la exactitud, que para ser completa esta corrección debería o bien incluir una coma detrás de «dort» —o, si seguimos a Otto, detrás del nombre o número del apartado correspondiente de KrV— y delante de «durch» o bien —como hace Valentiner, p. 90, quien lee aquí sencillamente «hier wie dort», sin comas— suprimir la coma que sigue a «hier»). En favor de la hipótesis de Otto y Vorländer está, además de su coherencia, la presencia en A2 de una coma entre «hier» y «wie», si bien, como hemos dicho, por eso mismo sería de esperar otra antes de «durch» y detrás de ese segundo término de la comparación que echamos en falta (en otro lugar de GMS encontramos una construcción enteramente paralela a la que Otto y Vorländer proponen para el pasaje que estamos comentando, pero en ella, a diferencia de lo que sucede en la que nos ocupa, aparece una coma que cierra sintácticamente la comparación y aclara el sentido de la misma: «Die menschliche Vernunft hat hier, wie allerwärts in ihrem reinen Gebrauche, so lange es ihr an Kritik fehlt, vorher alle möglichen unrechten Wege versucht» —441, 29-31—). Con todo, nos inclinamos por la lectura de Ak., que propone sencillamente suprimir la coma que sigue a «hier», pues, por plausible que sea, la hipótesis de Otto y Vorländer implica una alteración del texto mayor que la de Ak. y no estrictamente necesaria.

70. Ak. y prácticamente todos los editores introducen aquí dos puntos, pues de otro modo la estructura de este pasaje es poco clara.

71. Se ha de leer en lugar del «dieses» del texto de A2 «diese», ya que sólo así es posible, como parece venir exigido por el contexto, ver en «Würde» el sujeto de la oración. Si se mantuviese «dieses» habría que considerar a este pronombre como el sujeto —sobrentendiendo que apunta a «vernünftiges Wesen»— y a «seine Würde» como el complemento directo, pero en ese caso sería inexplicable la aparición del «es» que sigue a «Naturwesen» en la línea 13, que sólo puede referirse a toda la oración «seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst [...] nehmen zu müssen» y que es el auténtico complemento directo del verbo «bringe».

72. La palabra «Demnach» sustituye en A2 a «Dennoch», que es lo que se lee en su lugar en A1.

73. El sentido del texto es más claro si con el pronombre «diese» se quiere referir a «Reich der Natur» que si lo mentado es «Natur», por lo que en aras de la concordancia en género resulta obligado, con Otto (p. 140) y Vorländer (p. 65) (aunque no con Ak.), sustituir el femenino «diese» por el neutro «dieses».

74. Detrás de «Gesetzen» aparece en A1 un «auch», suprimido por Kant en A2.

75. Con Otto (p. 140) hemos de corregir el caso de «wirkenden» en A2 y poner esta palabra en genitivo («wirkender») para que pueda concertar con «genötigter» y todo el sintagma «äußerlich genötigter wirkender Ursachen» sea, como parece necesario, complemento del nombre «Gesetzen». En Ak. no figura esta mejora del texto de A2, mientras que Vorländer (p. 65) sencillamente la introduce sin anunciarla.

76. Ak. y prácticamente todos los editores cambian el caso de «aller» en A2, genitivo, por «allen», dativo, para que como pide el contexto «alle vernünftigen Wesen» sea aquí complemento indirecto del verbo «vorschreibt» y no complemento del nombre «Imperativ».

77. Ak. y Otto (p. 141) cambian «ihn» por «es», dado que en este contexto sólo puede ser antecedente del presente pronombre el neutro «das vernünftige Wesen» (l. 32). Cfr. nota a 418, 11.

78. Nos parece no sólo innecesario, sino incluso contraproducente para la buena inteligencia del texto, añadir aquí un término («der Entsprechung» en Otto, p. 142, y «der Übereinstimmung» para Adickes, p. 210) que especifique positivamente a «Verhältnis»: como se advierte inmediatamente a continuación (l. 26-28), la relación o «Verhältnis» aquí mentada puede ser tanto de correspondencia como de discordancia.

79. Ak. y prácticamente todos los editores corrigen este infinitivo «sein» en la forma personal «seien», acertadamente, pero sin anunciar esta corrección como tal.

80. «allgemeines» es en este preciso contexto la única forma correcta, en caso, género y número, del adjetivo «allgemein»; hemos corregido por tanto la terminación del «allgemeinen» que se lee aquí en A2 (y en Ak.). La forma «allgemeinem», que proponen Vorländer (p. 66) y Valentiner (p. 97), tampoco es correcta.

81. Ak. (seguida por Vorländer, p. 71) introduce «er, » entre «weil» y «da» (en la línea 24, y no en la 22, como equivocadamente indica el aparato crítico de Menzer en Ak.), en un intento de hacer más regular que en A2 la utilización de las conjunciones y dejar más claro cuáles son los sujetos de las proposiciones que éstas introducen; ello nos parece, sin embargo, innecesario para una lectura inteligible e inequívoca del texto. Con todo, la construcción ganaría en claridad si se introdujese una coma entre «weil» y «da» (como propone Weischedel, p. 78).

82. Ak. (en la entrada correspondiente del aparato crítico está equivocado el

número de línea: dice 444, 2 pero debería decir 444, 5) y prácticamente todos los editores prefieren al «er» de A2 el «es» que aparece aquí en A1: de otro modo, «Objekt» no sería el sujeto de la oración, y en ese caso ésta carecería de sentido.

83. Con Ak. y prácticamente todos los editores es preciso sustituir «der» por «den», pues aquí ha de ir el pronombre relativo en acusativo para que sea el, y no «die Vorstellung» (que es el sujeto), el complemento directo del verbo «ausüben».

84. La proposición «, die nach der besonderen Einrichtung ihrer Natur an einem Objekte sich mit Wohlgefallen üben,» sustituye en A2 a las palabras que, extrañamente (pues son poco menos que incomprensibles, tanto en sí mismas como, sobre todo, en este contexto), aparecen en su lugar en A1: «an Vollkommenheit überhaupt nimmt, (deren Existenz entweder von ihr selbst, oder nur von der höchsten selbständigen Vollkommenheit abhängt,)».

85. Adickes (p. 210) (seguido por Vorländer, p. 76) propone introducir aquí «sie», (probablemente para subrayar que, como efectivamente es el caso, «dargetan werden» se refiere a «Freiheit»), lo que contribuye a aclarar el texto, pero en nuestra opinión no es enteramente necesario.

86. Para que el pasaje tenga sentido es preciso introducir aquí un término, muy probablemente un adjetivo, al que apuntan y que exigen tanto «als» como «zur Tätigkeit» (l. 3). Ya Hartenstein (p. 75) (seguido por Ak., Vorländer, p. 76, y otros editores) propuso la introducción aquí de «gehörig»; Arnoldt sugiere «erforderlich» (cfr. Ak. 632) y Otto (p. 160) «notwendig».

87. Ak. cambia la puntuación de este pasaje que figura en A2 y en nuestro texto y sin advertir de ello ofrece otra distinta («wenn wir uns ein Wesen als vernünftig und mit Bewußtsein seiner Causalität in Ansehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen, begabt uns denken wollen», ll. 1-3).

88. Esta repetición de «uns» (en la línea 32 ya ha aparecido una vez) es innecesaria y estorba a la buena inteligencia del pasaje. A1, en donde no aparece este segundo «uns», ofrece aquí, por tanto, un texto preferible al de A2.

89. Es preciso sustituir aquí, con Ak. y Vorländer (p. 81), entre otros, el «er» (que apunta a «Verstand», l. 10) de A2 por un «sie» (que se refiere, como debe ser para la buena inteligencia del pasaje, a «Vernunft», l. 17). En efecto, sólo así es posible que el sujeto de «hinausgeht» (l. 19) sea «Vernuft» (l. 17), como parece venir exigido por razones sintácticas (a saber, para conservar el paralelismo con la proposición anterior, «die Vernunft [...] Spontaneität zeigt», y para que sea posible la concordancia con el posesivo femenino de «ihr vornehmstes Geschäft», ll. 19-20) y, sobre todo, de contenido (el sentido del pasaje es que la razón supera al entendimiento por su espontaneidad y por no depender ni recibir nada de la sensibilidad).

90. No nos parece necesaria, ni siquiera conveniente, la sustitución del «ihm» (referido sin duda a «Verstand») de A2 por un «ihr» (que haría de «Vernunft» el objeto indirecto de «liefern») que proponen Ak., siguiendo a Adickes 210, y Otto 169 (en cambio, Vorländer 81 y Valentiner 111 mantienen el «ihm», en nuestra opinión acertadamente): el pasaje quiere establecer una comparación entre la razón («sie» en lugar del «er» de A2, cfr. nota anterior) y el entendimiento («ihm») y afirmar que la razón va con su espontaneidad mucho más allá de donde el entendimiento, atado siempre a lo que le proporcione la sensibilidad, puede llegar (además, en la filosofía de Kant resultaría extraño que la sensibilidad proporcionase algo a la razón, y eso sería sin embargo lo que estaría diciendo el pasaje si cambiásemos «ihm» por «ihr»). El único obstáculo para leer «ihm» es su colocación tan lejos de su correlato, «Verstand», pero

esa lejanía en el caso de un escritor tan descuidado como lo es a veces Kant no debe inquietarnos.

91. En A2 figura aquí «sein», lo que debe ser corregido en «sind» para que el pasaje tenga sentido. Mientras que Otto (p. 169) propone esta corrección como tal, Ak. y Vorländer (p. 81) dan en sus textos sencillamente «sind», sin indicar que se trata de una corrección del texto que toman como canónico; por su parte, Weischedel (p. 88) mantiene el «sein» original, sin percatarse de la necesidad de corregirlo.

92. Ak. y otros editores proponen sustituir «bestimmten» por «bestimmenden», como parece más propio en este contexto y encuentra apoyo en el frecuente uso por Kant de la expresión «bestimmende Ursache» en contextos similares (cfr. por ejemplo 446, 9 y 455, 3).

93. Ak. y prácticamente todos los editores (aunque no Valentiner, p. 112) introducen aquí el artículo determinado («das»), pues es preciso para el buen sentido del texto: sólo así es enteramente claro que «das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit» (452, 37) no se identifica, sino que sólo se compara, con «Naturgesetz» (a través de «ebenso»).

94. Kant utiliza la palabra «nicht» dos veces (aquí y en la línea 26) para negar un mismo verbo, «wünsche» (l. 26), por lo que es conveniente evitar esta innecesaria repetición. Para ello podemos o bien eliminar este «nicht» de la línea 22 o bien —lo que quizá es estilísticamente preferible— conservarlo, pero introduciendo detrás de él «wünsche» y eliminando entonces las palabras «nicht wünsche,» de la línea 26.

95. Véase la nota anterior.

96. Las palabras «, d. i. Unabhängigkeit» faltan en A1 y son un añadido de Kant en A2.

97. Adickes (p. 210) propone sustituir «Diese», que se refiere sin duda a «die gemeinste Menschenvernunft», por «Jene», probablemente porque estima que lo mentado aquí ha de ser «die subtilste Philosophie». Ahora bien, tal sustitución es innecesaria para la buena inteligencia del texto: como el propio Kant acaba de decir, en el punto que aquí interesa la situación de la filosofía y la de la razón humana ordinaria es la misma, por lo que la mentada aquí podría ser cualquiera de las dos, y ya que en A2 figura precisamente «Diese» podemos y debemos entender que Kant se refiere a la razón humana ordinaria.

98. Ak. y prácticamente todos los editores corrigen el «mußte» de A2 en «müßte» para dar a esta forma verbal el sentido condicional, y no indicativo, que por el contexto sin duda le corresponde.

99. Este «dieser» es redundante e introduce una cierta complicación, pero se trata de un rasgo estilístico de Kant del que hay otros ejemplos en sus escritos (cfr. Ak.-Ausg. I, 270 y VI, 86) y no es un error ni hace ininteligible al texto, por lo que pese a Otto (p. 177) no hay un motivo claro para suprimirlo o para sustituir «dieser ihren Gesetzen» por «den Gesetzen dieser».

100. Ak. y otros editores proponen sustituir «bestimmten» por «bestimmenden», como parece más natural en este contexto y encuntra apoyo en el frecuente uso por Kant de la expresión «bestimmende Ursache» en cotextos similares (cfr. por ejemplo 446, 9 y 455, 3).

101. Mientras que Ak. y Vorländer (p. 87) proponen introducir «ein» entre «wie» y «Phänomen» para hacer menos duro el pasaje, Otto prefiere —apoyándose probablemente en la expresión «als Intelligenz» que acaba de aparecer en la l. 11— sustituir «wie» por «als», lo que nos parece más sencillo y oportuno.

102. Ak. (seguida por Vorländer, p. 87 y otros editores) omite las comas que van

antes de «äußerer» y después de «nach», con lo que el sentido del pasaje queda alterado injustificadamente: según el texto de A2, la preposición «nach» acompaña inequívocamente a «äußerer Bestimmung», de manera que «Naturgesetzen» es el complemento indirecto del verbo «unterwirft»; en cambio, la puntuación de Ak. podría dar pie a pensar, erróneamente, que «nach» acompaña más bien a «Naturgesetzen» y que por tanto el complemento indirecto de «unterwirft» es «äußerer Bestimmung».

103. Es conveniente (aunque no estrictamente necesaria) la sustitución de «das» por «als», que se puede apoyar entre otras razones en el paralelismo con «als *Ding* oder Wesen *an sich selbst*» (l. 18).

104. La sintaxis y el sentido del texto ganan mucho en claridad si con Adickes (p. 210) (pero no con Ak.) introducimos aquí «daß,».

105. El sujeto de este verbo, aludido con «wozu» (l. 36), es singular, e igualmente ha de serlo el verbo, por lo que es preciso sustituir el «können» de A2 por «kann», como hacen Ak. y prácticamente todos los editores.

106. »Gesetze» puede interpretarse como dativo en aposición al dativo «Allgemeinheit» (con el sentido entonces de que la universalidad de la máxima es la ley que constituye la condición formal de la que trata el pasaje), y en ese caso el término es correcto, pero el sentido del texto es más claro si se entiende que es precisamente la máxima universalmente válida quien es la ley, y entonces «Gesetz» complementa al genitivo «Maxime», por lo que ha de ir igualmente en genitivo y por lo tanto tomar la forma «Gesetzes». Adickes (p. 211) estudia ambas posibilidades y se inclina por la segunda (en lo que le siguen Vorländer, p. 89, y otros editores). Ak. da aquí (sin anunciarlo como corrección) «Gesetz», quizá entendiendo esa palabra como dativo, y en ese caso parece decantarse por la primera posibilidad, mientras que si el «Gesetz» de Ak. es un nominativo el pasaje no es del todo correcto sintácticamente y es ambiguo en su sentido.

107. Como hace notar Adickes (p. 211), la autonomía mentada es muy probablemente la de la voluntad, no la de la ley, por lo que «letzteren» (que sintácticamente refiere a «Gesetzes») debe ser corregido en «ersteren».

108. Es claro que este relativo refiere al sustantivo singular «Reich», por lo que es preciso corregirlo en «welchem», como hacen Ak. y prácticamente todos los editores.

NOTAS A LA TRADUCCIÓN ESPAÑOLA

1. Traducimos «affiziert wird» (l. 24) por «es afectada», y no por «es afectado», porque entendemos que es más probable que el «er» que funciona como sujeto de esa forma verbal se refiera a «Wille» (esto es, a la voluntad) que que lo haga a «Mensch» (es decir, al hombre), por mucho que sintácticamente las dos lecturas sean igual de plausibles.

2. Además de «a quienes se denominan a sí mismos pensadores independientes, y elucubradores a otros que preparan la parte meramente racional» el pasaje «die sich Selbstdenker, andere aber, die den bloß rationalen Teil zubereiten, Grübler nennen» (ll. 27-28) admite también la lectura «a quienes se denominan a sí mismos pensadores independientes, pero otros, que preparan la parte meramente racional, llaman elucubradores»; la primera versión nos parece, con todo, preferible.

3. El sujeto de esta forma verbal («müßte», l. 37) es sin duda «metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres» («Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten», ll. 34-36); desde un punto de vista meramente sintáctico también podrían ser sujeto «costumbres» («Sitten», l. 36) o «metafísica de las costumbres» («Metaphysik der Sitten», ll. 35-36) pero el contexto, en especial el «ambos casos» («in beiden Fällen», l. 37), obliga a rechazar esas posibilidades.

4. Aunque no se puede distinguir si «en que» («darin», l. 17) se refiere a «circunstancias» («Umständen») o a «mundo» («Welt»), la primera interpretación nos parece más probable.

5. La filosofía práctica universal («allgemeine praktische Weltweisheit», l. 23), se sobreentiende.

6. A los motivos («Bewegungsgründe», l. 4) en general, se sobreentiende.

7. En lugar de por «es cualquier cosa menos moral» sería posible traducir «freilich nichts weniger als moralisch» (l. 11) por «es nada menos que moral», pero el contexto parece sugerir más bien el primer sentido que el segundo.

8. De la metafísica de las costumbres («Metaphysik der Sitten», l. 16), se sobreentiende.

9. Entendemos que «su» se refiere a la razón práctica pura («reinen praktischen Vernunft», l. 25), no a la crítica de la razón práctica pura.

10. Entendemos que las palabras «y vuelve sintéticamente del examen de ese principio y las fuentes del mismo» («zurück von der Prüfung dieses Prinzips und den Quellen desselben» l. 20)» no implican que además del principio se examinen también las fuentes del principio, sino sólo que se vuelve de ellas y del examen del principio (de

lo contrario sería de esperar que el artículo que precede a «Quellen» fuese en genitivo y no en dativo: «der» en vez de «den»).

11. Kant hace aquí un juego de palabras difícilmente traducible: «machen *Mut* [esto es, «aliento» o «ánimo»] und hiedurch öfters auch *Übermut* [por así decir, «sobre-aliento» o «sobre-ánimo», que nosotros hemos traducido por «arrogancia»]» (ll. 16-17).

12. Este «ni siquiera» («sogar», l. 20) admite dos interpretaciones. Según la que hemos dado, Kant quiere decir aquí que la contemplación de la felicidad perpetua de un ser es lo que con mayor probabilidad podría suscitar la complacencia de un espectador imparcial, pero que ni siquiera ese espectáculo suscita esa complacencia cuando es el de una mera felicidad, es decir, sin que la acompañe una buena voluntad. Pero también es posible que lo que Kant quiera decir aquí sea lo siguiente: al espectador racional e imparcial le basta ver («sogar am Anblicke»), sin que necesite un análisis más detenido, a un ser que aunque no tiene una voluntad buena disfruta de eterna felicidad para no encontrar complacencia alguna en ese espectáculo, tan distinto es de lo que un espectador racional espera o aun exige; la traducción, entonces, tendría que rezar más o menos así: «a un espectador imparcial racional le basta contemplar una ininterrumpida bienaventuranza de un ser al que no adorna ningún rasgo de una voluntad pura y buena para no tener nunca, jamás, complacencia en ese espectáculo».

13. Esto es, «la naturaleza»; este pronombre podría referirse también a la «causa benéfica» mencionada poco antes, pero por el contexto ello parece menos probable.

14. Kant se refiere sin duda a la razón («Vernunft», l. 28).

15. Kant se refiere probablemente a la existencia de la razón («Vernunft», l. 6); aunque también podría referirse a la de quienes emiten esos juicios («deren die die ruhmredige Hochpreisungen der Vorteile [...] sehr mäßigen», ll. 5-7), ello nos parece menos probable.

16. Esto es, la razón («Vernunft», l. 14).

17. No es claro si este «la cual» («die», l. 16) se refiere a la honra («Ehre», l. 16) o a la inclinación a la honra («Neigung nach Ehre», ll. 15-16) (aunque lo segundo es más probable), pero tanto en uno como en otro caso el sentido es el mismo.

18. «moral» («moralisch», l. 37) se refiere a «valor» («Wert») y no a «carácter» («Charakter»), como sabemos por el contexto; en sí misma la construcción de Kant es ambigua.

19. Aquí «supremo» («höchste «, l.1) se refiere a «valor» («Wert», 398, 37) y no a «carácter» («Charakter», 398, 37), como sabemos por el contexto; en sí misma, la construcción de Kant es ambigua.

20. El antecedente de «*que*» («*die*», l. 12) es «*representación*» («*Vorstellung*», l. 11), no «*ley*» («*Gesetz*», l. 11).

21. «ella» («sie», l. 13) se refiere asimismo a «*representación*» («*Vorstellung* «, l. 11), no a «*ley*» («*Gesetz*», l. 11).

22. «el último» («der letztere», l. 25) hace referencia al filósofo («Philosoph», l. 24).

23. Con «aquél» («jener», l. 26) Kant se refiere al entendimiento ordinario («der gemeine Verstand», l. 18).

24. Kant se refiere sin duda a la razón práctica ordinaria («praktische gemeine Vernunft», l. 31).

25. Kant se refiere con toda probabilidad a la razón teórica ordinaria (aludida por ese «im theoretischen Gebrauche», l. 33).

26. Kant se refiere probablemente a la idea del deber («Pflicht», l. 6).

27. De los hombres, mencionados poco antes en «amor a los hombres» («Menschenliebe», l. 23).

28. La velocidad del pensamiento y de la sintaxis de Kant le lleva aquí a una pequeña inconsecuencia o descuido: no está claro a qué se refiere con «sus» («ihre»), qué o quién es la poseedora o los poseedores de los «conceptos y leyes» («Begriffe und Gesetze») que menciona a continuación; por el paralelismo con las proposiciones que anteceden habría que pensar que ese poseedor son precisamente «todos los conceptos morales» («alle sittlichen Begriffe») del comienzo del párrafo, pero ello es imposible porque esos conceptos morales aparecen como lo poseído; nada impide suponer, a falta de una inequívoca indicación por parte de Kant, que esa poseedora es la moralidad en general. Otra posibilidad es, si aceptamos la sugerencia de Adickes (cfr. nota 31 al texto alemán), leer «estos conceptos y leyes».

29. Aquí y en lo sucesivo ponemos entre comillas el «deber» que traduce al infinitivo sustantivado «sollen» para distinguirlo del que traduce al sustantivo «Pflicht».

30. Entendemos que estos pronombres hacen referencia a la acción («Handlung», l. 10); no sería imposible que refiriesen a la materia («Materie», l.10) pero por el contexto parece improbable.

31. A la desigualdad («Ungleichheit», l. 16); aunque sintácticamente Kant podría estar refiriéndose a la constricción («Nötigung», l. 16), ello nos parece menos probable.

32. El sujeto de este y de los demás «quiere» del presente párrafo es «el hombre» («Mensch», l. 2).

33. Kant se refiere al caso de que lo que nos moviese al cumplimiento de la ley fuese en realidad un resorte empírico, como la vergüenza o el miedo (cfr. ll. 28-30).

34. «otro querer», se sobreentiende.

35. No es por completo claro a qué se refiere Kant con este «en él» («in ihm», l. 35); en nuestra opinión apunta al concepto de la voluntad de un ser racional («dem Begriffe des Willens als eines vernünftigen Wesens», l. 34), pero podría referirse más bien a esa voluntad misma («voluntad», esto es, «Wille», l. 34, tiene en alemán el mismo género, masculino, que «concepto» («Begriff»), y masculino es también el pronombre, «él» («in ihm»), que ahora nos ocupa) o incluso, aunque es menos probable, al ser racional («vernünftigen Wesens», l. 34).

36. La proposición que hemos traducido por «la regla práctica que la razón determina» («die praktische Regel, die die Vernunft [...] bestimmt», ll. 26-27) podría significar también «la regla práctica que determina a la razón», pero ello es improbable, pues lo es que la razón sea determinada por una regla: para Kant la razón es más bien un principio determinante que uno determinable o determinado.

37. Esto es, a la ley («Gesetz», l. 2); con todo, aunque nos parece algo menos probable, este relativo, «a la cual» («welchem», l. 3), podría referirse no tanto a la ley cuanto a la universalidad (pues, por razón de su género, el antecedente de «welchem» podría ser en lugar de «Gesetz» el «nichts» que aparece poco antes en el texto original —«so bleibt nichts, als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll» (ll. 2-3)) de modo que en ese caso el pasaje rezaría: «no queda otra cosa a la cual la máxima de la acción ha de ser conforme que la universalidad de la ley en general, y únicamente esa conformidad...».

38. Kant se refiere a la ley («Gesetz», l. 8) consistente en preferir el placer al cultivo de los propios talentos (cfr. ll. 8-11).

39. No es claro cuál es el sujeto de «necesita» («bedarf», l. 33), pues no lo está a qué o quién se refiere el pronombre «er» (l. 32). No puede referirse a «voluntad»

(«Wille», l. 31), pues en la oración posterior Kant habla de «su propia voluntad» («aus seinem eigenen Willen», l. 34) y no tendría sentido presentar a la voluntad como poseedora de sí misma (además, no resulta natural que sea una voluntad quien necesite ayuda, etc.). «er» alude, probablemente, a ese «cuarto» (hombre) («ein vierter», l. 17) mencionado al comienzo del párrafo.

40. Entendemos que «la misma» («derselben», l. 3) alude a «acción» («Handlung», l. 2); aunque también podría referirse a la máxima («Maxime», l. 2), ello nos parece menos probable.

41. Con «la primera» («die erstere», l. 10) Kant se refiere sin duda a la acción cuya máxima no puede ser pensada como ley universal de la naturaleza (cfr. ll. 4-5).

42. Con «la segunda» («die zweite», l. 11) Kant se refiere sin duda a la acción cuya máxima no puede ser querida como ley universal de la naturaleza (cfr. ll. 7-9).

43. Esto es, lo contrario de nuestra máxima («unsere Maxime», l. 16), pues a ella, y no a «ley universal» («allgemeines Gesetz», l. 17), apunta en razón de su género el pronombre «la misma» («derselben», l. 18).

44. Entendemos que con «las cuales» («die», l. 37) Kant apunta a las leyes («diejenigen [Gesetze]», l. 35) susurradas por ese sentido o esa naturaleza tutora: aunque podría estar refiriéndose a ese sentido y naturaleza («ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert», ll. 36-37).

45. Kant se refiere más probablemente a la virtud («Tugend», l. 31) que a la moralidad («Sittlichkeit», l. 32).

46. «la» («sie», l. 11) puede hacer referencia tanto a la doctrina de la naturaleza («Naturlehre», l. 11) como a la doctrina empírica del alma («empirische Seelenlehre», l. 10); aunque lo segundo no es imposible, lo primero nos parece más probable, y entonces el sentido del pasaje es: la doctrina de la naturaleza, que es la parte empírica (esto es, fundada sobre leyes empíricas) de la filosofía de la naturaleza, tiene a su vez por lo menos dos partes, la segunda de las cuales es la doctrina empírica del alma.

47. Kant no aclara si la fundada en leyes empíricas es la filosofía de la naturaleza («Philosophie der Natur», ll. 11-12) o la naturaleza («Natur», l. 12) misma.

48. Con «para ella» traducimos un «dazu» (l. 36) que contiene la siguiente ambigüedad: lo más probable, y así lo hemos traducido, es que se refiera a «proposición» («Satz», l. 35), de modo que el sentido de esta nota es que aquí, en la segunda sección, esta proposición se afirma como un mero postulado que se establece sin fundamentario, y que en la tercera se indicarán los fundamentos de esa proposición, eliminando por tanto su índole de postulado; sin embargo, aunque improbable, no es imposible que sea mejor traducir «para ello» con el siguiente sentido: en la tercera sección se presentará los fundamentos de por qué hay que establecer como postulado la proposición en cuestión, es decir, en la tercera sección la proposición sigue siendo un postulado, sólo que, a diferencia de lo que sucede aquí en la segunda, allí se indicará qué fundamentos nos llevan a postularla.

49. Hemos traducido «seinen Handlungen» por «nuestras acciones» porque entendemos que Kant se está refiriendo no tanto a las acciones del propio sujeto a quien estamos considerando como fin en sí mismo cuanto a las acciones de otros sujetos que pueden afectar al primero (esto es, a nuestras acciones), y que han de hacerlo de manera que no atenten contra la índole de fin en sí mismo de éste. Nuestro autor hace un uso similar del posesivo «sein» en otras ocasiones (por ejemplo 393, 15; 399, 3-4; 401, 7).

50. Aunque no es imposible que «cuyo» («dessen», l. 10) se refiera a «ser racional» («vernünftiges Wesen», l. 9), es más probable que lo haga a «voluntad» («Wille», l. 10).

51. El «los» («sie», l. 24) de «pensarlos» hace referencia sin duda a los seres racionales («vernünftige Wesen», l. 22).

52. El pronombre «lo» traduce aquí al pronombre femenino «sie» (l. 25) y entendemos que se refiere a «modo de pensar» («Denkungsart»), femenino en alemán; sintácticamente podría referirse a «dignidad» («Würde»), pero ello nos parece menos probable; dado su género, es imposible que se refiera a «valor» («Wert»).

53. Aunque por la sintaxis pudiera parecerlo, «aquellas» («diejenigen», l. 36) remite precisamente a «leyes» («—gesetze», l. 35) y no a «leyes de la naturaleza» («Naturgesetze»): con «aquellas» Kant no está diciendo que obedecemos al subconjunto de las leyes de la naturaleza formado por las que nos damos a nosotros mismos, sino que somos libres respecto de toda ley de la naturaleza y obedecemos sólo a las leyes que nos damos a nosotros mismos, que no son leyes de la naturaleza.

54. Con «ella» («sie», l. 6) Kant se refiere seguramente a la legislación («Gesetzgebung», l. 2); aunque también podría estar haciéndolo a la dignidad («Würde», l. 3), ello es menos probable.

55. No es por completo claro cómo hay que entender la expresión «de legislación propia» («aus eigener Gesetzgebung», l. 24), y con ella el sentido de todo el pasaje: puede querer decir por un lado que las máximas pertenecientes, procedentes, o tomadas de la propia legislación tienen que concordar para el reino de los fines, pero por otro lado puede querer decir que es por, en virtud de mi propia legislación cómo todas las máximas tienen que concordar para el reino de los fines; en el primer caso, la legislación propia es solamente el origen de las máximas, mientras que en el segundo es el origen del mandato de que concuerden para un posible reino de los fines. Sin que quepa descartar por completo la segunda interpretación, nos inclinamos por la primera, y por eso vertimos ese «aus» en «de» en vez de, por ejemplo, en «por».

56. Esto es, de la voluntad («Wille», l. 27), puesto que «desselben», que aquí hemos traducido por «de la misma», es masculino o neutro, por lo que sólo puede referirse al masculino «Wille», y no al femenino «Form».

57. No es fácil saber a qué se refiere el término que hemos traducido por «de las mismas» («derselben», l. 29): si, como hemos interpretado, es plural puede referirse tanto a categorías («Kategorien», l. 26), como a forma y materia («Form» y «Materie», ll. 27-28), como a forma y voluntad («Form» y «Wille», l. 27), como a objetos y fines («Objekte» y «Zwecke», l. 28) (en este último caso habría que traducir, en vez de «de las mismas», «de los mismos»); si «derselben» es singular —lo que nos parece menos probable— su género es femenino, y entonces tendría que ser traducido por «de la misma» y sólo podría referirse o bien a la forma o bien a la materia.

58. A todos los seres racionales («alle vernünftigen Wesen», ll. 7-8), se sobreentiende; aunque sería posible que «les» («ihnen», l. 9) se refiriese a las leyes morales («moralische Gesetze», ll. 6-7), ello es menos probable, especialmente en atención al «impuestas» («auferlegt», l. 9) que sigue.

59. Entendemos que el término que hemos traducido por «de la misma», «derselben», se refiere a la necesidad práctica recién mencionada («die unbedingte praktische Notwendigkeit», ll. 8-9); Kant podría estar refiriéndose aquí a las leyes morales («moralische Gesetze», ll. 6-7) —y en ese caso, habría que ver en «derselben» un plural y traducirlo por «de las mismas»— pero ello nos parece menos probable.

60. La traducción de «unter den *rationalen* oder Vernunftgründen» (l. 3) es necesariamente redundante, pues en español, a diferencia de en alemán, no contamos con dos palabras, una germánica y otra latina, para decir «razón» o «racional».

61. En el texto de Kant no queda claro si lo que se deriva a partir de la voluntad omniperfecta y divina («sie von einem göttlichen, allervollkommensten Willen abzuleiten», ll. 10-11) es la perfección («Vollkommenheit», l. 4) o la moralidad («Sittlichkeit», l. 3); por el contexto de la argumentación, parece que se trata de la moralidad, pero no cabe excluir por completo la otra posibilidad.

62. Aunque por el descuido de Kant al escribir no podemos saber desde el tenor literal a qué o quién se refiere el pronombre posesivo «su» («sein», l. 16), por el contexto parece claro que la mentada es la voluntad de Dios.

63. Dado el orden de las palabras en el texto de Kant («der Wille gibt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb gibt ihm vermittelst einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjekts das Gesetz», ll. 25-27), «del mismo» («desselben», l. 26) tiene que referirse bien a la voluntad («Wille») bien al impulso («Antrieb»), pero no al sujeto («Subjekt», l. 27); de estas dos posibilidades la segunda nos parece más probable.

64. El sentido de esta última afirmación («esto es [...] ser racional», en el original «d.i. [...] auferlegt») varía considerablemente según se introduzca o no una coma en la traducción: sin coma, el sentido es que, entre las leyes que se impone a sí misma la voluntad de todo ser racional, la única que no tiene en su base un resorte es la de la autonomía (esto es, «la aptitud de la máxima de toda buena voluntad para hacerse a sí misma ley universal»); con coma, el sentido es que la voluntad de todo ser racional no se impone a sí misma ninguna otra ley que la mencionada, es decir, esa ley es la única que la voluntad de todo ser racional se autoimpone en absoluto, y la cláusula «sin poner en la base como fundamento ningún resorte o interés de los mismos» sirve sólo para aclarar una propiedad de esa ley única (y no, como es el caso si falta la coma, para distinguir o especificar una ley, la de la autonomía, entre otras muchas que se impone a sí misma la voluntad de todo ser racional). Sintácticamente, es igualmente posible introducir una coma que no hacerlo (pues en el texto de Kant —«...ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen», ll. 32-34— la coma que va entre «auferlegt» y «ohne» es necesaria por razones sintácticas sea cual sea el sentido del pasaje, de modo que no sirve para dar preferencia a ninguna de las dos interpretaciones sobre la otra), pero en atención al contexto parece obligado introducirla y dar al texto la lectura correspondiente.

65. Aunque no sea evidente (dado que el término al que traduce, «derselben» (l. 34), puede ser tanto plural como femenino singular), sí parece probable que «de los mismos» se refiere a todos los seres racionales («ein jedes vernünftiges Wesen», l. 33) más bien que a «máxima» («Maxime», l. 31) (en este último caso, improbable, la traducción correcta sería «de la misma»).

66. «de tipo especial» («von besonderer Art», ll. 20-21) podría referirse a «causalidad» («Kausalität», l. 20) o a «leyes» («Gesetze», l. 20); sin embargo, por el contexto lo más probable es que se refiera a «leyes».

67. Es preferible traducir «sich selbst ein Gesetz zu sein» por «ser una ley para sí misma», y no, como también sería posible, por «ser una ley de sí misma»; la principal razón es que en 440 (ll. 16-17) Kant define autonomía de la voluntad como la característica o constitución de la voluntad «dadurch derselbe ihm selbst [...] ein Gesetz ist», es decir, el pronombre «er» (referido a «voluntad», «Wille») aparece en dativo («ihm») y no en genitivo, lo que en la traducción queda reflejado con la preposición «para» mejor que con «de». Además, parece que con «para» hay más distancia entre la voluntad y su ley que con «de»: «para» sugiere la existencia de dos niveles, la voluntad y la ley para la voluntad, mientras que con «de» parece que hay uno sólo y es por tanto más fácil deslizarse a la idea, poco kantiana, de que por ser autónoma la voluntad carece de ley, no está atada, etc.

68. Kant probablemente quiere decir, de modo figurado, que el tercer término en cuestión ocupa el lugar central de la proposición sintética, a su izquierda se engarza el sujeto y a su derecha el predicado, de modo que éstos no se unen directamente sino sólo en la medida en que cada uno de ellos está unido al «tercero»: voluntad absolutamente buena —«tercero»— voluntad cuya máxima puede contenerse en sí misma a sí misma como ley universal.

69. Con el pronombre que hace de sujeto de este verbo, «sie» (l. 17), Kant se refiere con toda probabilidad a «razón» («Vernunft», l. 15).

70. La voluntad («Wille», l. 20); el pasaje tendría un sentido más claro si lo mentado fuese la libertad, pero por su construcción es más probable que «atribuida» («beigelegt», l. 22) se refiera sintácticamente a voluntad.

71. «darle al entendimiento» hemos de sobreentender, y no «a la razón», pues el pronombre «-le» de «darle» es masculino («ihm», l. 19), e igualmente lo es «Verstand» (l. 10), a diferencia del sustantivo femenino «Vernunft» (l. 17). Que el correlato de este pronombre, «entendimiento» («Verstand», l. 10), esté tan lejos no debe inquietarnos en el caso de un escritor tan descuidado como lo es a veces Kant.

72. «del primero» traduce a «der ersteren» (l. 1), palabras que entendemos referidas a «mundo del entendimiento» («Verstandeswelt», 453, l. 31 y 33). No es imposible que «der ersteren» haga referencia más bien a «inteligencia» («Intelligenz», 453, 35) —en ese caso habría que traducir «de la primera»— pero ello nos parece menos probable.

73. «del mismo» traduce a «derselben» (l. 2), palabra que puede referirse en este contexto tanto a «razón» («Vernunft») como a «libertad» («Freiheit»), a «idea» («Idee») o a «mundo del entendimiento» («Verstandeswelt», 453, 31). De estas cuatro posibilidades la primera da un sentido muy forzado y puede descartarse; en favor de la cuarta está sobre todo que este párrafo estudia las leyes respectivas del mundo de los sentidos y del mundo del entendimiento, y que en las líneas anteriores se ha hablado repetidamente de la ley de este último, por lo que, sin que resulte imposible que «derselben» haga referencia a «libertad» (o a «idea», aunque esto último es menos probable) parece más seguro ver en «mundo del entendimiento» lo mentado aquí por Kant, y de ahí nuestra traducción.

74. Nuestra traducción ve en «a la autonomía» («der Autonomie», l. 3) un segundo complemento indirecto de «sometido» («unterworfen», l. 3), e interpreta por tanto ese «der» como dativo. No es imposible, sin embargo, ver en «der» un genitivo, y en ese caso habría que traducir «y así pues de la autonomía de la voluntad», etc., con lo que el texto ya no transmitiría, al menos tan claramente, la idea de sumisión a la autonomía de la voluntad. Con todo, la primera posibilidad nos parece preferible a la segunda, pues la apoyan el ritmo y estructura del pasaje presente (por un lado, el «y así pues» («und also», ll. 2-3) introduce un paralelismo con la mención, inmediatamente anterior, de a qué estoy sometido, y por otra parte la noción de autonomía de la voluntad aparece como explicación de que en la idea de la libertad esté contenida la ley) y el hecho de que en el siguiente párrafo se dice algo muy parecido: que mis acciones deben ser conformes a la autonomía de la voluntad (cfr. ll. 8-10).

75. No es enteramente claro cómo hay que entender «sólo» («nur», l. 27): quizá el sentido sea que esas inclinaciones e impulsos son el único obstáculo que encuentra el

malvado para ser bueno, de modo que en cuanto desapareciesen ya podría inmediatamente serlo, pero es más probable que el pasaje quiera decir, parecidamente, pero con un matiz de menor optimismo, que ya el mero hecho de que ese hombre tenga semejantes inclinaciones y apetitos, sin entrar en más consideraciones, le dificulta mucho ser bueno.

76. «la misma» («desselben», l. 32) hace referencia a «la primera» (cfr. nota anterior) y por tanto a la voluntad, y no a la ley.

77. Aunque aquí Kant es de nuevo ambiguo, «sus» («ihren», l. 12) hace referencia muy probablemente a la razón («Vernunft», l. 10), según nos da a entender el contexto, y no a la sensibilidad («Sinnlichkeit», l. 12).

78. No puedo llegar a ese conocimiento («*Kenntnis*», l. 5), se sobreentiende: el pronombre «éste» («dieser») también podría hacer referencia a «mundo» («Welt», l. 2), pero ello es mucho menos probable.

79. Kant indica el sujeto de «significa» («bedeutet», l. 6) sólo con un pronombre femenino, «sie», que sintácticamente podría estar refiriéndose tanto a la idea del mundo inteligible («Idee», l. 3) como al mundo inteligible mismo («intelligibele Welt», l. 2). A favor de entender que lo mentado es la idea está que es más propio de una «idea» que de un «mundo» significar algo, pero, con todo, la segunda posibilidad —esto es, ver en «el mundo inteligible» el sujeto de «significa»— nos parece preferible por el paralelismo del «algo que me queda» («etwas, das da übrig bleibt», ll. 6-7) que sigue con el pocas líneas anterior «todavía me queda» («die mir noch übrig bleibt», l. 2): dado que la segunda de estas dos expresiones tan similares se refiere inequívocamente a «mundo inteligible», es de suponer que también lo hace la primera.

80. El término que hemos traducido por «del mismo», «derselben» (l. 34), sólo puede referirse aquí o bien a «un mundo puro del entendimiento» («einer reinen Verstandeswelt», l. 30) o bien a «idea» («Idee», l. 32). De estas dos posibilidades nos parece preferible la primera, por cuanto la noción de límite o frontera («Grenze», l. 34) hace pensar antes en un mundo que en una idea.

Impreso en el mes de noviembre de 1996
en Talleres Gráficos HUROPE, S. L.
Recaredo, 2
08005 Barcelona